

Maria Dąbrowska-Partyka

LITERATURA POGRANICZA POGRANICZA LITERATURY

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Publikacja dofinansowana ze środków centralnej rezerwy na badania własne Uniwersytetu Jagiellońskiego, Wydział Filologiczny Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Instytut Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego

PROJEKT OKŁADKI

Marcin Bruchnalski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Władysława Bulsza

KOREKTA

Katarzyna Gorzałówna

Krystyna Kajtoch

© Copyright by Maria Dąbrowska-Partyka & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2004

All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego.

ISBN 83-233-1836-0

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Karmelicka 27/4, 31-131 Kraków

tel. (012) 423-31-87, tel./fax (012) 423-31-60

Dystrybucja: ul. Bydgoska 19 C, 30-056 Kraków

tel. (012) 638-77-83, (012) 636-80-00 w. 2022

fax (012) 423-31-60, (012) 636-80-00 w. 2023

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl

Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

SPIS TREŚCI

Część I

LITERATURA POGRANICZA

Literatura pogranicza	9
<i>Pogranicze</i> jako stan świadomości kultury	15
<i>Pogranicze</i> jako znak sytuacji kultury	23
<i>Pogranicze</i> – konflikt i synteza kultur	35
Czasoprzestrzeń <i>literatury pogranicza</i>	45
Bohater <i>literatury pogranicza</i>	57
Ivo Andrić albo paradoksy pogranicza	69
O człowieku bez tożsamości, czyli wolność jako katastrofa	83
Zło – twarz Nieznajomego	91

Część II

POGRANICZA LITERATURY

Jad złej pamięci	101
Kłeska, zwycięzcy i ofiary	109
Zagadnienie tożsamości a konflikt jugosłowiański	119
Pismo jako znak tożsamości	133
Kosowo, Piemont, Jugosławia. O niebezpieczeństwach projektowania historii	147
Południowosłowiańskie awangardy wobec struktury mitu narodowego	167
<i>Naš čovjek</i> – plebejskość i jej atrybuty jako element literackiego autoportretu narodu	179
Wzorce tradycyjnej kultury plebejskiej we współczesnej propagandzie i kulturze masowej	189
<i>Gusle, knindže i civilno društvo</i> . Retoryka serbskich tekstów o tematyce narodowej	199

<i>Domoljublje i kulturocid. Retoryka chorwackich tekstów o tematyce narodowej</i>	215
Wiara i naród. Sytuacja w krajach postjugosłowiańskich.....	241
Orientacja proeuropejska we współczesnej myśli narodowej Serbów i Chorwatów.....	249

LITERATURA POGRANICZA

Każde spotkanie z problematyką nowszych literatur słowiańskich, o czym wcale nietrudno się przekonać, stawia nas wcześniej czy później w obliczu zasadniczego dylematu: czy ograniczyć porządek interpretacji składających się na te literatury zjawisk do ogólnie przyjętych procedur historycznoliterackich i wybranych ujęć teoretycznoliterackich, czy też – w pierwszym rzędzie – zastanawiać się nad sytuacją antropologiczną literatury, nad jej miejscem w całościowo traktowanym systemie jej rodzimej kultury. I to kultury pojętej nie tylko jako wewnętrznie zróżnicowana, a zarazem powierzchniowo monolityczna, ale i – nader często – wewnętrznie „skłócona” całość.

Myślę, że niemożliwe jest jednoznaczne rozstrzygnięcie tak sformułowanej alternatywy. Co więcej – sędzę, że jest to w istocie alternatywa pozorna. I to nie tylko ze względu na powszechnie uznaną prawdę, że literatura to – wprawdzie specyficzny, ale jednak tylko jeden z wielu języków kultury; jej integralny i bardzo ważny, lecz nie zawsze dominujący komponent. Również dlatego, że nowoczesne kultury słowiańskie są wyjątkowo dobitnym przykładem na to, że literatura – w zależności od miejsca i czasu – pełni funkcje rozliczne i diametralnie zróżnicowane, pośród których ta estetyczna nie zawsze jest najistotniejsza. Literatura, która egzystuje niejako „zamiast” całego wachlarza wyspecjalizowanych dyskursów, obsługujących rozmaite dziedziny życia zbiorowości, jest bowiem w tej przestrzeni czymś w rodzaju powszedniego chleba ludzkich umysłów.

I złożyły się na to nie tylko, banalne w istocie, uwarunkowania o charakterze politycznym, choć również i południowa Słowiańszczyzna to w znacznej mierze Kunderowska „przestrzeń bez historii”. A może trafniej byłoby powiedzieć – przestrzeń „z nadmiarem historii”, który to „nadmiar” postrzegany jest przez mieszkańców tej przestrzeni jako dotkliwe poczucie utraty podmiotowości... O specyficznym kompensacyjnym roli literatury zadecydowała bowiem także – a może przede wszystkim – egzystencjalna sytuacja tych kultur, którą próbuję tutaj zamknąć w metaforze *sytuacji pogranicza*.

Oczywiście, pojęcie *pogranicza* nie odnosi się ekskluzywnie do jakiegokolwiek konkretnie wyznaczonego terytorium. Przeżycie *pogranicza* jest bowiem czynnikiem określającym autorefleksję i sposób istnienia tych społeczności,

które – sytuowane w (myślowo imperialnej) perspektywie centrów i peryferii – zajmują miejsce na peryferiach wielkiej polityki aktualnych „dysponentów” historii, czy też na obrzeżach wielkich modeli kulturowych. *Przeżycie pogranicza* określa zatem charakter i kulturowe samopoczucie zbiorowości, których samo istnienie bywa nierzadko zagrożone, których tożsamość jest nie do końca sprecyzowana i których najważniejszym doświadczeniem jest aktualnie przeżywany albo też utrwalony w zbiorowej pamięci stan wszechstronnie pojętej, lingwistycznej, aksjologicznej i kulturowej wielojęzyczności.

Kultury narodowe, których elementarnym doświadczeniem jest właśnie owa sytuacja istnienia na pograniczu, a więc i deprymujący status peryferii, wytwarzają swoiste mechanizmy obronne, których (auto)terapeutyczny sens i charakter można w istocie pomieścić w ramach dwu podstawowych modeli.

Pierwszym z nich jest kompensacyjne wytworzenie przez peryferyjną społeczność świadomości hubrystycznej, o której charakterze i konsekwencjach jej funkcjonowania będzie jeszcze mowa. Świadomość ta objawia się jako kulturowa autokreacja wysuniętej placówki, przedmurza czy obleżonej twierdzy, wyjątkowo – jak się to zdarza w obrębie *imaginarium* serbskiego – mostu, czemu towarzyszy bardzo specyficzna interpretacja tego symbolu. Jest to zarazem ten typ autorefleksji, związanej z *sytuacją pogranicza*, który owocuje postawami ksenofobicznymi i bezapelacyjnym podziałem świata na przestrzeń swoją i obcą. Jego istotnym składnikiem jest również idea politycznej i kulturowej ekspansji, związana z poczuciem cywilizacyjnej albo duchowej misji, którą hubrystyczne My winno – w swoim mniemaniu – spełnić wobec terytorium „antykultury”, czy też „braku kultury”. Określam ją, na użytek tych rozważań, jako *świadomość granicy*.

Drugi z tych modeli – znacznie rzadszy – to postawa otwarcia, realizowana jako próba pozytywnego spożytkowania własnych traumatycznych doświadczeń; próba przekształcenia ich w źródło bogactwa. Jest to zarazem postawa, z którą wiąże się postrzeganie pogranicza jako przestrzeni wartości alternatywnych wobec oficjalnych, dominujących dyskursów „centrum”. Towarzyszy tej postawie kreowanie kulturowego *obrazu pogranicza*, pojmowanego i ukazywanego jako miejsce przeżyć najbardziej intymnych, prywatnych, składających się na zawiłą tkankę trudnej, niejednoznacznej i skomplikowanej codzienności. Przeżycia te, najczęściej interpretowane poprzez kategorię „egzotycznej wzajemności”, ujmowane są wówczas jako bliższe autentyzmowi osobowej egzystencji, aniżeli zbiorowym formułom i wzorcom, produkowanym przez centra polityczne i kulturowe.

W pierwszym modelu – jak już powiedziano – przewagę zyskują psychiczne mechanizmy kompensacji i przeniesienia. W drugim – dominuje proces autoanalizy, zmierzającej do autentycznego samopoznania, który w ostatecznym rozrachunku rozładowuje kompleksy i owocuje powstaniem nowego modelu tożsamości, alternatywnego wobec ideologicznych propozycji centrów/centrum. Jego integralnym i najistotniejszym czynnikiem jest niełatwa, lecz rzeczywista samoakceptacja – nazwana tu przeze mnie *świadomością pogranicza*.

Żaden z tych modeli nie ma charakteru statycznego. Żaden też nie jest stałą, raz na zawsze ustanowioną dominantą kulturowego samopoczucia i kulturowej autoidentyfikacji ludzi pogranicza. Można by raczej powiedzieć, że obydwie trwają na peryferiach imperiów w stałym napięciu i w ciągłej gotowości do wzajemnego deprecjonowania się i nieustannej wymiany miejsc. Raz jeden, raz drugi uzyskuje przewagę w społecznej hierarchii wartości, za każdym razem kształtując idee i zachowania odmienne, lecz w swej głębokiej strukturze potwierdzające istnienie tej podstawowej dychotomii: konieczności nieustannego wyboru pomiędzy ksenofobicznym zamknięciem w świecie ideologii a doświadczeniem tolerancji wobec Innego; doświadczeniem niejako „wymuszonym” przez sam fakt egzystencji w niejednoznacznej *codzienności pogranicza*.

Świadomość egzystencji *na pograniczu* – w obu swoich powyżej opisanych wariantach – uobecnia się nie tylko w przeżyciach i postawach realnie istniejących ludzi, ale i w świecie literatury, zarówno wyrażającej tę świadomość, jak i współkreującej jej zmienne formy i losy. Obecność owej świadomości, choć nie jest to reguła bez wyjątków, najwyraźniej przejawia się w opowieściach o świecie utraconym, którego niepowtarzalny porządek i kształty bezpowrotnie odeszły w przeszłość. Możliwe, że właśnie stąd wynika charakterystyczna konstrukcja artystycznej przestrzeni tych opowieści, powtarzalność motywów i wątków, specyficzny typ autora-narratora-bohatera, którego intensywniej obecności w rzeczywistości tekstu wcale nie musi sygnalizować formalna personalizacja opowiadania, a którego *autobiograficzne* ślady wciąż napotykamy w wykreowanym przez literaturę *świecie pogranicza*.

Odrębność tego świata objawia się bowiem i realizuje nie tyle na planie narracyjno-fabularnym, co na poziomie implikowanych przezeń relacji symbolicznych. Wynika z ciągłej konfrontacji alternatywnych lub sprzecznych wobec siebie wartości, a najistotniejszym, jeśli w ogóle nie jedynym, polem tej konfrontacji jest codzienność. I to niezależnie od miejsca, w którym literatura ta powstała, ani też od realiów, do których się odwołuje. *Geografia pogranicza* – przy całej swej werystycznej pedanterii – jest bowiem geografią symboliczną, opisującą przestrzeń wyobraźni; przestrzeń pamięci, skoncentrowanej na specyficznym doświadczeniu swojskości, której istotą jest obcość, zarazem wyostrzona i oswojona codziennym z nią obcowaniem.

Literackiego *pejzażu pogranicza* nie należy oczywiście utożsamiać z toposem utraconej Arkadii, choć niektóre jego rekwizyty i aspekty zdają się do owego toposu odsyłać. Semantycznym centrum ewokowanego przez ów pejzaż *świata pogranicza* jest bowiem konfliktowe współistnienie postaw otwarcia i zamknięcia, konfrontacji rozmaitych, najczęściej z gruntu sprzecznych systemów i hierarchii wartości, i wreszcie – nieustanne przegłądania się w sobie kulturowych wizerunków, wyobrażeń, stereotypów i autostereotypów, które wzajemnie rewidują się i podważają. Ta sytuacja ideowego, językowego, kulturowego synkretyzmu i konfrontacji jest jednak w *przestrzeni pogranicza* nieustannie moderowana ograniczeniami i potrzebami, które w naturalny sposób wynikają z praktycznych uwarunkowań codziennego życia w takim akurat oto-

czeniu. Nieustannej konfrontacji ze światem cudzym towarzyszą więc, z życiowej konieczności, nie do końca nawet uświadamiane, mechanizmy jego osvajania. Oznacza to, że mieszkańcy pogranicza bardzo silnie – z jednej strony – eksponujący wartości uznawane za własne, są – z drugiej strony – niejako zmuszeni do podjęcia istotnego dialogu z innością. W jakiejś mierze przejmują zatem perspektywę tego drugiego, ponieważ sednem dialogu rzeczywistego, egzystencjalnego, jest to, że każda ze stron wychodzi z niego odmieniona, nawet jeżeli nie potrafi lub nie chce waloryzować go pozytywnie.

Ta podstawowa dwoistość i ambiwalencja, charakteryzująca sytuację *kultury pogranicza* legła, jak się wydaje, u podstaw najważniejszych modeli jej literackiego ujmowania.

Pisarze tacy, jak Ivo Andrić, postrzegają istnienie w kulturze pogranicza przede wszystkim jako rodzaj napiętnowania, jako przekleństwo losu życia „pomiędzy”, w traumatycznej przestrzeni zawieszenia, zamknięcia i nieprzyjemnej konfrontacji. Taka diagnoza nie przeszkadza im, naturalnie, w empatycznym przedstawianiu owego losu. Widzą jednak i eksponują przede wszystkim jego ciemne strony, jego fatalny wpływ na jednostkowe ludzkie egzystencje. Koncentrują swoją uwagę na peryferyjności, cywilizacyjnym upośledzeniu i wreszcie – na hermetycznym zamknięciu poszczególnych społeczności pogranicza, obserwując egzystencjalne wyobcowanie i zagubienie zarówno całych składających się na nie zbiorowości, jak i pojedynczych ludzi, którzy do tych zbiorowości przynależą albo się z nimi identyfikują.

Dla Siegfrieda Lenza, Horsta Bienka czy Güntera Grassa kultura pogranicza ma przede wszystkim wymiar wartości pozytywnej i akceptowanej, chociaż i u nich naznaczona jest rysem tragicznego konfliktu. Także i oni są więc jak najdalej od arkadyjskich urojeń, tym bardziej, że w ich obrazy pogranicza immanentnie wpisane jest poczucie winy, dotkliwa świadomość jego ostatecznej destrukcji i katastrofy. Świadomości tej towarzyszy wiedza, że owa katastrofa była – i zawsze jest – wynikiem agresywnego zideologizowania sytuacji kontaktu z innością; sytuacji skądinąd stanowiącej podstawową i naturalną formę egzystencji w *przestrzeni pogranicza*.

Twórcy tacy, jak Hans Hellmut Kirst, dostrzegają natomiast w świecie pogranicza przede wszystkim tajemniczą urodę peryferii, hermetyczne środowisko kierujące się własnymi prawami, które są niedostępne i niezrozumiałe dla przybyszów z zewnątrz. Przybysze owi są przy tym konsekwentnie prezentowani jako wysłannicy odległego i schematycznie zarysowanego „centrum”¹. Jeżeli nie potrafią przyswoić sobie hermetycznego języka peryferii, jej niepisanych praw i anachronicznych rytuałów, na zawsze pozostają obcymi, choć przecież reprezentują ten właśnie porządek wartości, który dla mieszkańców pogranicza stanowi podstawowy wyznacznik autoidentyfikacji. Opozycja centrum i peryferii

¹ Określenie „literatura peryferii” zapożyczam od Huberta Orłowskiego, zob. tenże, *Literatura wobec utraconych „małych ojczyzn”*, „Odra”, r. 1998, z. 2, s. 16–22, z którego wszystkimi opiniami trudno się jednak zgodzić bez zastrzeżeń, zwłaszcza zaś z wyrażonymi w tym tekście opiniami na temat twórczości Siegfrieda Lenza.

jest tutaj zarysowana najbardziej radykalnie, jako opozycja dwu zamkniętych na siebie systemów komunikacyjnych, dwu wzajemnie wykluczających się sposobów życia i postrzegania rzeczywistości. Co jednak ciekawe, w takim obrazie pogranicza piętnem obcości naznaczona jest przede wszystkim kultura własna; kultura jednej, wybranej przez autora zbiorowości, a więc kultura jednego tylko z narodowych centrów w jej kanonicznym wydaniu. Inni – w sensie etnicznym i kulturowym – z którymi współlistnienie ontologicznie określa przestrzeń pogranicza, są w nim natomiast właściwie nieobecni. Ale – nieobecna jest również *świadomość granicy*, bowiem kreowanie przestrzeni pogranicza wyłącznie jako peryferii jednego (własnego) modelu kulturowego implikuje specyficzną strategię przemilczenia: Inny jest tutaj obecny wyłącznie poprzez swoje „nieistnienie”. Oznacza to w istocie negację samej przestrzeni pogranicza w takim wymiarze i znaczeniu, jakie próbujemy jej tutaj nadać. Jednak pomimo tego, jej zewnętrzne wyznaczniki – motywy, typy bohaterów, a zwłaszcza konstrukcja przestrzeni artystycznej – pozostają tu zachowane, a wielokrotnie pojawiają się w postaci nawet bardziej wyrazistej i radykalnej aniżeli w utworach, w których problematyka konfrontacji ze *swojską obcością* Innego wysuwa się na plan pierwszy.

Jeszcze inne, nader oryginalne i dalekie od jakichkolwiek oczywistości, ujęcie tematu pogranicza odnajdujemy w twórczości dwu chorwackich poetów – Tina Ujevicia, zwłaszcza zaś Ivana Slamniga². Pogranicze jest u nich symbolem kulturowej interferencji, która jednak nie została powiązana z motywem codzienności, ze skonkretyzowanym czasem i przestrzenią, jak dzieje się to w przypadku wszystkich wymienionych powyżej autorów. Znalazło to naturalnie swój wyraz w odmiennym doborze motywów, innej kreacji bohatera (jest nim bardziej kultura narodowa jako całość aniżeli jej peryferyjne warianty; bardziej zbiorowość aniżeli pojedynczy ludzie), innym sposobie kreowania przestrzeni artystycznej. Jednak w wymiarze symbolicznym wiele utworów Ujevicia, a zwłaszcza Slamniga, można – a nawet należy – odczytywać jako wyraz *świadomości pogranicza*. Zawiera się w nich bowiem pochwała swojskości, na którą składa się mozaika obcości najrozmaitszego rodzaju i proveniencji. Pochwała, która jest wyrazem oporu wobec ideologicznego represjonowania tych cudzych głosów i zarazem drogą ucieczki przed Gombrowiczowskim wampirem „swojszczyzny”. Akceptacja, a nawet apoteoza tej *swojskiej obcości* czy też *obcej swojskości* staje się więc wyzwajającym gestem sprzeciwu wobec zmistyfikowanych, homogenizujących wyobrażeń, które dotyczą własnej tradycji i tożsamości, a w których wszechwładza narodowego stereotypu i autostereotypu próbuje uwięzić świadomość i wyobraźnię ludzi pogranicza.

Jak widać, w metaforze *sytuacji pogranicza* zawiera się wiele wzajemnie sprzecznych aspektów, wariantów i modeli określonego przez nią stanu rzeczy. Nie jest więc kategorią, którą można by precyzyjnie zdefiniować, dokładnie

² Blizsze omówienie tej problematyki w odniesieniu do twórczości Ujevicia zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Teksty i konteksty. Awangarda w kulturze literackiej Serbów i Chorwatów*, Kraków 1999, rozdział *Tin Ujević – język międzyprzestrzeni*.

wyznaczając jej zakres i treść. Jednak to nieostre znaczeniowo pojęcie z pewnością posiada swój sens i walor pragmatyczny. Można za jego pomocą podjąć próbę opisu tych przede wszystkim zjawisk z obszaru kultury i literatury, które wymykają się jednoznacznym, terytorialnym czy etniczno-kulturowym, przyporządkowaniom. I to zarówno ze względu na „obiektywnie” rozumiany charakter wielorakich tekstów kultury (od potraw po pejzaże, od specyficznego idiomu językowego po obyczajowość, mentalność i zbiorową wyobraźnię), jak i z uwagi na rodzaj autorskiej intencjonalności, przenikający strukturę tekstów literackich, które można by w horyzoncie tej metafory pomieścić. Metafora ta jest bowiem swoistą wariacją na temat Bachtinowskiej polifonii, wariacją odniesioną do całości kultury, która nazbyt często kreuje samą siebie jako strukturę monofoniczną, nie dostrzegając bogactwa cudzych głosów, które się na nią złożyły.

I jeszcze jedno – w chwili, gdy rzeczywistość, którą próbujemy tutaj uchwycić i choćby po części zrozumieć, przestaje być opisywalna w kategoriach *sytuacji pogranicza*, zbiorową wyobraźnię organizują i zasiedlają przede wszystkim teksty, których nie sposób osadzić gdzie indziej, niż na dalekich *pograniczach literatury*.

POGRANICZE JAKO STAN ŚWIADOMOŚCI KULTURY

Przecie to wszystko działo się na samym pograniczu. Na pograniczu zniszczenia przez ogień, wodę, głód, najazd Germanów, Saracenów, Turków, przez dżumę, tyfus, raka, zawał, wylew krwi do mózgu, tak jest, na samym pograniczu, kiedy ostro czuliśmy w tej jednej chwili, że piękna architektura naszych ciał jest wystawiona na inwazję śmierci.

Czesław Miłosz, *Nieobjęta Ziemia*

Słowa Czesława Miłosza, które stały się mottem niniejszych rozważań, winny spełnić rolę wyraźnego sygnału, że tytułowe pojęcie *pogranicza*, choć prymarnie odnosi się do realnych przestrzeni i zjawisk, ma jednak charakter metaforyczny. Pojęcie to będzie przeze mnie używane jako znak pewnej szczególnej sytuacji i postawy psychologiczno-kulturowej, obecnej we współczesnej kulturze europejskiej, którą to postawę i sytuację postaram się tutaj opisać. Materiałem stanowiącym inspirację do podjęcia takiej próby opisu są dla mnie teksty literackie. Nie będę się więc bezpośrednio odnosić do empirii zjawisk społecznych. Przedmiotem mojego zainteresowania nie są również spójne, aktywne społeczeństwo, dyskursywne projekty ideologiczne, ani też jakiegokolwiek inne eksplikatywne zwerbalizowane przez naukę czy politykę świadectwa stanu świadomości społecznej. Jest nim natomiast literatura piękna, z wszelkimi tego faktu konsekwencjami, ale jednak literatura prezentowana w dość specyficznej perspektywie. Będzie ona bowiem tutaj interpretowana przede wszystkim w tych swoich aspektach, które sytuują ją wobec *universum* kultury (nie tylko) narodowej, nie zaś wobec kontekstów najbliższych jej niejako z natury, czyli poetyk, prądów, a także aktualnych możliwości czy stanów języka. Jest to zastrzeżenie ważne, ponieważ na ogół, zarówno z powodów pragmatycznych, jak i merytorycznych, literatura bywa w procesie badawczym łagodniej lub ostrzej oddzielana od swego naturalnego otoczenia społecznego.

Literaturę chciałabym więc tutaj zobaczyć jako jeden z tekstów i zarazem metatekstów kultury. Oznacza to, że jej diagnostyczny wymiar spróbuję w miarę wszechstronnie odczytać poprzez analizę jej związków z szeroko pojętym kontekstem kulturowym. A kontekstem owym są rozmaite typy zachowań społecznych „odnotowane” i „zaprogramowane” w obrębie kultury jako ideologie, światopoglądy, nakazy i zakazy moralno-etyczne. Kontekstem tym są także zjawiska dużo trudniej uchwytnie: aura emocjonalna, która otacza określone wzorce, wartości czy pojęcia, irracjonalne sentymenty i resentymenty, negatywne lub pozytywne mitologizacje miejsc, wydarzeń, postaci. Są nim także (choć jednak nie tylko) kategorie specyficznie estetyczne i literackie: wspomniane już style, konwencje czy poetyki.

Wymieniać owe rozliczne a ważne konteksty literatury można by jeszcze długo. Nie chodzi jednak o sporządzenie ich kompletnego rejestru. Mój cel i zamiar jest inny. Chcę przyrzeć się wybranym utworom literackim jako świadectwom przemiany, jakiej na naszych oczach ulega kulturowo określone pojęcie *inności/obcości*, a także tradycyjnie towarzyszące mu atrybuty oraz sposób ich wartościowania. W ślad za tą przemianą pojawiają się także nowe modele wspólnotowej (narodowej) autorefleksji, choć jak na razie nie zajmują one jeszcze w jej obrębie miejsca centralnego czy nawet społecznie istotnego. Jednak istnieją i są obecne przede wszystkim w literaturze – jako swoiste *projekty* istotnych przemian w sferze świadomości społecznej. Wymienione – i niewymienione – powyżej zjawiska i pojęcia składają się bowiem na ów wielki, kompleks-kontekst(ów) literatury, nazwany przeze mnie *stanem świadomości* kultury. Ów *stan świadomości* można zaś, naturalnie, rekonstruować nie tylko na podstawie bezpośrednio sformułowanej autorefleksji uczestników danej kultury, ale również odwołując się do jej implikatywnych wzorów, które swój pośredni wyraz znajdują na wszystkich jej poziomach oraz we wszystkich jej wytworach i składnikach, zwłaszcza jednak w przestrzeni literatury, niczym sejsmograf odnotowującej niezauważalne jeszcze ruchy, które jednak zapowiadać mogą rychłe a istotne zmiany w obrębie *universum* kultury narodowej oraz w sferze fundamentalnych dla niej relacji z *obcością*.

Zaproponowane tutaj pojęcie *stanu świadomości* kultury ma zatem również – podobnie jak pojęcie *pogranicza* – charakter metaforyczny, stąd z jego użyciem związane są pewne niebezpieczeństwa, z których powinniśmy zdawać sobie sprawę. Pierwsze i najważniejsze wynika z samego charakteru użytej metafory. Może ona bowiem zostać odczytana jako swoista personifikacja kultury, będąca wynikiem hipostazowania zarówno jej samej, jak i składających się na nią zjawisk. Wyjaśnijmy więc: kultura nie jest dla mnie podmiotem obdarzonym świadomością, zmienną, a więc popadającą w jakieś rozmaite stany, podobnie jak daleka jestem od pojmowania tworzącej ją zbiorowości w kategoriach organicznych. Kultura nie jest również podmiotem jakichś specyficznych dla niej czynności, wywołujących mniej lub bardziej czytelne skutki społeczne. Nie jest także kodem istniejącym wyłącznie *in potentia*, ani też onnipotentnym super-tekstem,

generującym lub zawierającym w sobie wszelkiego typu teksty podrzędne lub podporządkowane.

Kultura jest tutaj przede wszystkim sposobem egzystencji jednostki i całych ludzkich społeczności, naturalną przestrzenią bytowania człowieka, pojmowanego jako istota zarazem indywidualna i społeczna. Kultura to zarówno realna przestrzeń naszego życia, jak i sfera znaczeń i wartości, jakie nadajemy poszczególnym elementom czy relacjom istniejącym w owej realnej przestrzeni egzystencji. Kultura pozwala i nakazuje człowiekowi porządkować tę rzeczywistość, nadawać jej wymiar ładu i sensu, umocowanego ponad i poza doraźnymi realiami życiowymi. I dzieje się tak nawet wtedy, gdy owym ładem i sensem rzeczywistości stają się dla człowieka chaos i poczucie absurdu, a w ślad za tym – przeżycie bylejakości i wtórności, dojmujące poczucie nieautentycznego i stylizacyjnego charakteru wytworów kultury.

Jak łatwo zauważyć, wymienione ostatnio stany uważa się dziś powszechnie za atrybuty świadomości i kultury ponowoczesnej, które – zdaniem wielu – decydują o charakterze naszej epoki. Tkwiące u jej podstaw przekonanie o niemożliwości syntezy, rozstrzeleniu sensów, mozaikowym synkretyzmie nieskończonego strumienia tekstów, o śmierci podmiotu i braku jakiegokolwiek autentycznych hierarchii i autorytetów, o relatywności wszelkich kulturowo określonych prawd i wartości, nie jest jednak wyobrażeniem ontologicznie samoistnym, które niczym Atena wyskoczyło ze zbolącej głowy człowieka ponowoczesnego. Wydaje się być raczej nieodrodnym dzieckiem i ostatecznym rezultatem najzupełniej tradycyjnego – zarówno archaicznego, jak i charakterystycznego dla świadomości modernistycznej – *monocentrycznego* modelu i sposobu pojmowania kultury. Znalazło ono swój wyraz także w obrębie jej naukowego i filozoficznego metajęzyka, a mianowicie w takim sposobie opisu kultury jako całości, z którym nierozłącznie wiązało się aprioryczne wartościowanie jej poszczególnych obszarów – jako centralnych bądź peryferyjnych, a także myślenie o niej w manichejsko-dualistycznej perspektywie opozycji *swojskości* i *obcości*. Takie postrzeganie kultury owocuje bowiem potrzebą nieustannego ustalania, utrwalania, przekraczania i poszerzania *granic*. Oczywiście granic promieniowania jednoznacznie określonego centrum, które od dwóch co najmniej stuleci jest w pierwszym rzędzie konstytuowane i opisywane jako produkt i zarazem atrybut etnosu. Jeśli przyjrzymy się bardziej dokładnie utrwalonym w europejskiej myśli antropologicznej wzorcom relacji jednostek i wspólnot kulturowych z innością, to można je – w ślad za Tzvetanem Todorovem ująć w następujący, podstawowy schemat:

Czym zatem jest naród? Dawano na to pytanie rozliczne odpowiedzi, które podzielić można na dwie wielkie grupy. Z jednej strony wyobrażenie narodu opiera się na modelu rasowym: jest on „wspólnotą krwi”, czyli istotą biologiczną, na którą jednostka nie posiada żadnego wpływu. Człowiek rodzi się jako Francuz, Niemiec albo Rosjanin i pozostaje nim do końca życia. Oznacza to, że – jak twierdzili Barrés i Le Bon – umarli są tymi, którzy decydują o teraźniejszości jednostki, a przeszłość grupy określa teraźniejszość jednostki. Narody są nieprzenikliwymi monolitami: myślenie, wartości, uczucia, to wszystko jest inne w obrębie każdego narodu. Z drugiej natomiast strony, przynależność narodową

wyobrażano sobie jako coś w rodzaju umowy. Kilka jednostek, mówił Sieyès, postanawia pewnego dnia stworzyć naród; i to wszystko. Poważniejsi badacze sądzili, że przynależność do jakiegoś narodu jest przede wszystkim realizacją aktu woli, przyjęciem zobowiązania do wspólnego życia, a zarazem przyjęciem wspólnych reguł i dążeniem do wspólnej przyszłości.

Te dwie koncepcje, narodu jako rasy i narodu jako umowy, są ze sobą z gruntu sprzeczne: pierwsza ma charakter fizyczny, druga konwencjonalny, pierwsza zwrócona jest ku przeszłości, druga ku przyszłości, pierwsza oznacza determinizm, druga wolność. Jednak wybór pomiędzy nimi wcale nie jest prosty: każdy może intuicyjnie odczuć, że i w pierwszej, i w drugiej zawiera się i coś prawdziwego, i wiele z tego, co zostało zapomniane. Lecz jak pogodzić te dwie sprzeczności? Najgroźniejsza tego próba, autorstwa Renana, okazała się chybiona: nie sposób bowiem zadowolić się tym, że dwa „kryteria” dodamy do siebie nawzajem, skoro to drugie znosi to pierwsze¹.

I choć – jak słusznie twierdzi Todorov – nie sposób tych sprzeczności pogodzić, to jednak istotą obu tych modeli, by sięgnąć po słynną formułę Martina Bubera, jest konstytuujący je stosunek *Ja – On*, *Ja – To*, organicznie związany z nakazem ekspansji i podporządkowania. Muszą więc one ulec załamaniu i chaotycznej dekonstrukcji, gdy wyrazistość centrum, a wraz z nim – przypisanej mu tożsamości (czy będzie nim zabsolutyzowane Ja, czy też organicznie pojęta Wspólnota) ulega zatarciu, co jest zawsze paradoksalnym następstwem jego rzeczywistocie (a dla niego samego – nadmiernie) skutecznej ekspansji.

W obrębie zatem kultury, po Jungowsku pojętej jako naturalna przestrzeń życiowa człowieka społecznego, literatura pełni rolę podwójną: jest – po pierwsze – jednym z wielu elementów/tekstów kulturę tę współtworzących, po drugie zaś – jest swoistym metatekstem, opisującym jej struktury; zapisem tego, co zostało powyżej nazwane jej *stanem świadomości*. Nic zatem dziwnego, że w literaturze dwudziestego stulecia, zwłaszcza zaś jego drugiej połowy, odnajdujemy wiele zapisów świadomości postmodernistycznej; wiele świadectw, które dowodzą stanu załamania monocentrycznego i monofonicznego modelu kultury. Są one na tyle istotne i charakterystyczne, że z pewnością stanowią jedną z intelektualnych i emocjonalnych dominant naszej epoki.

Jednak już w latach dwudziestych ubiegłego wieku, szczególnie skoncentrowanych – dzięki awangardowemu doświadczeniu negacji kultury zinstytucjonalizowanej – na akcie/procesie ustalania, poszerzania i przekraczania coraz to innych i nowych granic, pojawia się propozycja alternatywna zarówno wobec wizji kulturowych monolitów, jak i wobec świadomego zamiaru lub bezsilnego poczucia ich chaotycznej destrukcji. Przynoszą ją dzieła Martina Bubera (*Ich und Du*, 1922), Franza Rosenzweiga (*Der Stern der Erlösung*, napisana w latach 1918–1919, a wydana w 1921 roku) czy Gabriela Marcela (*Journal Métaphysique*, 1927). Alternatywność ich propozycji sprowadza się w istocie do

¹ T. Todorov, *Nous et les Autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Editions du Seuil 1989, cyt. wg wyd. C. Todorov, *Mi i drugi. Francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, tłum. B. Jelić, M. Perić i M. Zdravković, Beograd 1994, s. 369 (tłum. MDP; w dalszym ciągu, o ile nie podano nazwiska tłumacza, przekład MDP).

tego, że swoim fundamentem uczyniły one gest **dobrowolnego otwarcia** granicy, który powinien zastąpić gest jej **ustalania, przekraczania i poszerzania**. W ten właśnie sposób ustanowiony zostaje ów alternatywny model postawy zarówno indywidualnej, jak i kulturowej, który próbuję tu zamknąć w metaforze *pogranicza*. W postawie tej zawarta jest zarówno świadomość istnienia granic, towarzyszący jej szacunek dla prawd oraz wartości własnych i cudzych, jak również pewność ich istnienia, a zarazem możliwość ich przekraczania, która jednak nie oznacza ani swoistego nihilizmu, ani też relatywizmu etycznego i kulturowego, charakteryzujących świadomość awangardową, a następnie – postmodernistyczną².

Godne przy tym szczególnej uwagi jest to, że obydwie propozycje – i ta awangardowa, i ta dialogiczna – narodziły się w cieniu pierwszej wielkiej katastrofy, jaka dotknęła europejską kulturę i cywilizację w minionym stuleciu. Obydwie są więc próbą jej diagnozy, aktem samoobrony przed ostateczną (auto)destrukcją, przed zapadaniem się w totalitarną lub skrajnie indywidualistyczną, amorficzną nicość.

Różnica pomiędzy nimi polega zaś na tym, że świadomość awangardowa (której naturalną kontynuacją jest świadomość ponowoczesna) nie sięga w istocie poza wcześniej utrwaloną matrycę epistemologiczną, czyli poza modelowanie kultury w perspektywie, nazwanej tutaj monocentryczną. Aby bowiem przyjąć postawę najbardziej nawet nihilistyczną wobec prymarnych wyznaczników tego modelu (tj. centrum, peryferii i granicy), trzeba je najpierw (mniej lub bardziej świadomie) uznać za podstawę, czyli źródło i punkt odniesienia, własnych zachowań i wyborów.

Odmienność propozycji spod znaku filozofii dialogu polega, jak się wydaje, na rzeczywistym odejściu od tego monocentrycznego modelu pojmowania zarówno kultury, jak i pojedynczej ludzkiej egzystencji. Skupia ona bowiem swoją uwagę na takim stosunku człowieka do inności, na tych aspektach jego indywidualnej egzystencji i jego bytowania w świecie kultury, które polegają na kreowaniu relacji. Relacja twórczej wzajemności zastępuje tu monolityczną perspektywę centrum i peryferii, podważa bezwzględny podział świata na cudzy i własny. *Pogranicze* – jako podstawowy wymiar czy też przestrzeń tej wzajemności – zajmuje miejsce *granicy*, będącej znakiem oddzielenia i wyobcowania. Tożsamość *pogranicza* nie zasadza się bowiem na jasno określonych dystynkcjach i stereotypowych opozycjach. Organizuje ją poczucie zadomowienia w przestrzeni niejednoznacznej i niejednorodnej, w której każda odmienność ma status podmiotowy, choć nierzadko ulega doraźnemu uprzedmiotowieniu, zwłaszcza – co oczywiste – gdy zaczyna być postrzegana jako wroga. Na takim momencie skupiają swoją uwagę zarówno Horst Bienek, Siegfried Lenz, jak i Günter Grass, a także – choć w innej konfiguracji fabularnej – Hans Hellmut Kirst. Koncentrują się na tej sytuacji, w której świadomość *pogranicza* jest agre-

² R. Poggioli, w pracy *Teoria dell'arte d'avanguardia*, Milano 1962, wskazuje na specyficzny nihilizm właściwy awangardzie wówczas, gdy akt burzenia wszelkich barier staje się dla niej wartością samą w sobie.

sywnie niszczona przez ideologię *granicy*. Istotą *pogranicza* jest bowiem współ-istnienie, współ-mówienie, współ-trwanie i współ-tworzenie, składające się jednak zaledwie na stan chwiejnej równowagi, dla której agresywna ideologizacja któregośkolwiek z centrów stanowi śmiertelne zagrożenie. Składa się też na tę istotę przestrzeni *pogranicza* mozolne docieranie do tożsamości *polifonicznej, dialogowej*, która – pomimo (a może i dzięki) swej *wielogłosowości* – pozostaje mocno zakorzeniona w określonym czasie, przestrzeni i niezbywalnym poczuciu własnej wartości. Mozół, towarzyszący temu procesowi, polega na fundamentalnym przeorganizowaniu perspektywy, z której Ja – zarówno indywidualne, jak i kulturowe – postrzega i usensownia rzeczywistość.

Jak widać, pojęcia zarówno *granicy*, jak i *pogranicza*, stanowią w naszym wywodzie metaforyczne określenia takich zachowań Ja indywidualnego i kulturowego, które są w pierwszym rzędzie wyrazem jego intencji i woli. Momentem szczególnie intensyfikującym ten intencjonalny i wolicjonalny aspekt Ja są – z jednej strony – sytuacje, zwane krańcowymi, z drugiej zaś – wszelkie stany transgresji, zawieszenia, niepewności, których szczególnie intensywną postać generują zresztą właśnie sytuacje krańcowe. Ja, skonfrontowane z nimi, może zareagować dwojako: zamknięciem lub otwarciem się na inność, nierzadko postrzeganą jako zagrożenie. Może podstawowymi narzędziami samoobrony – chronienia własnego świata – uczynić świadomość *granicy* lub *pogranicza*. *Granicy* – czyli lęku, agresywnie uzewnętrznianych uprzedzeń, stereotypu, ksenofobicznie wykreowanej normy; lub *pogranicza* – czyli rozumiejącej (choć nieoczywistej, a nierzadko bardzo trudnej) akceptacji nieprzewidywalnie wymiennego rytmu istnienia i nicości, syntezy i konfliktu, niepewności własnego rodowodu i niejasnych konturów nie-Ja; i wreszcie – bezwarunkowego uznania jego **podmiotowej** odrębności.

Liryczna notatka Miłosza, która stała się mottem tych rozważań, jest właśnie zapisem tej elementarnej sytuacji, która wyprzedza ów egzystencjalny wybór „środków obrony” własnej tożsamości i własnego poczucia bezpieczeństwa. Jest też zapisem sprowadzającym ową sytuację do jej najbardziej podstawowego wymiaru: do postrzegania całości egzystencji jako nieustannej sytuacji krańcowej, jako trwania „na samym pograniczu” śmierci. W refleksji Miłosza owo trwanie w równym stopniu dotyczy Ja indywidualnego, istniejącego wobec groźby „zniszczenia przez dżumę, tyfus, raka, zawał, wylew krwi do mózgu”, jak i Ja kulturowego, istniejącego wobec groźby „zniszczenia przez najazd Germanów, Saracenów, Turków”.

Egzystencja ujęta jako nieustanny dialog życia ze śmiercią, istnienia i zniszczenia, stanowi zatem dla Miłosza podstawowy i jedyny obszar syntezy Ja indywidualnego i Ja kulturowego. Synteza ta jest najbardziej pierwotnym aktem obrony „pięknej **architektury** naszych **ciał** (...) wystawionej na inwazję śmierci” (podkr. MDP). Ja indywidualne, igraszka biologii i historii, opiera się zakusom czasu i śmierci, odnajdując swoją tożsamość w Ja kulturowym, które jest i przestrzenią wspólnej pamięci (przechowującej w swych pokładach „najazd Germanów, Saracenów i Turków”), i – najbardziej namacalnie dla nas istniejącą

– domeną piękna. „Piękna **architektura** naszych **ciał**” bowiem to jedyna bezpośrednio nam dana przestrzeń rzeczywistego spotkania natury i kultury; zmysłowości i mistycznego doświadczenia; przestrzeń równoczesnego odkrywania „Boga, pięknych kobiet, śledzia i lodowatej wódki” – jak gdzie indziej określi to Miłosz.

Doświadczenie *pogranicza* jest więc zawsze doświadczeniem ekstremalnym. Jest tym momentem, w którym zarówno zbiorowość, jak i jednostka muszą sobie zadać pytanie o istotę i granice własnej tożsamości; o to, jak potrafią i zdolają określić ją w spotkaniu z *obcością*, która jest przecież nie tylko napawającą lękiem alternatywą i zagrożeniem *nicością*, lecz która zarazem niepostrzeżenie i skutecznie porządkuje nasz świat według własnych upodobań i reguł, ofiarowując mu tym samym – być może – kolejną szansę zbawiennej modyfikacji i przetrwania. Kim jesteśmy w obliczu Innego, a kim potrafimy stać się w obliczu nicości? Czy nasze nieistnienie będzie ostatecznym stadium reifikacji, czy też zdolamy je przekształcić w Słowackiego „siłę fatalną”? Co jest istotą naszej (indywidualnej i zbiorowej) egzystencji, a co zaledwie jej pozorem, który nie pozostawi po sobie żadnego prawdziwego śladu?

Literatura *pogranicza* próbuje ocalić to, co w nas wątpliwe i niejednoznaczne, ponieważ w tych właśnie, pełnych lęku i – nierzadko – poczucia winy, pytaniach o samych siebie upatruje szansę egzystencji autentycznej. Autentycznej, a więc przenoszącej pamięć o własnych i cudzych przewinach, ale i sprawiedliwej wobec własnych i cudzych zasług. Staje się więc projektem, a po części być może zapisem, takiego *stanu świadomości kultury*, który uwalnia ją od dojmującego kompleksu peryferyjności i drugorzędności, od agresywnie ksenofobicznego stosunku do *inności*, choć nie nadaje jej statusu *centrum*, dyktującego warunki i produkującego powszechnie obowiązujące wzorce.

Nie należy jej przy tym odczytywać jako literackiego projektu jakiejś nowej Utopii, ani też jako historyjki z morałem, opowiadającej o kolejnym wieku złotym w dziejach nowoczesnej ludzkości. Autorzy tej literatury nierzadko bowiem skupiają swoją uwagę na ludziach *granicy*, którzy nie chcą i nie potrafią odnaleźć się w polifonicznej przestrzeni *pogranicza*. To nawet częściej spotykany typ bohaterów tej literatury, jeden z ulubionych obiektów moralistycznej i artystycznej refleksji. Ich charakterystyki, obecne bardzo silnie na przykład w prozie Andricia, bliższe są behawiorystycznej manierze prezentacji świata psychicznego – ewokowanego poprzez charakterystyczne zachowania bohaterów, a nie za pomocą klasycznej introspekcji – aniżeli psychologizmowi symbolizmowi, po który sięgają Grass czy Lenz, konstruując swoje alegoryczne emblematy *pogranicza* – postaci Oskara Mazeratha i Zygmunta Rogalli. Można by się nawet pokusić o efektowne (ale czy potrzebne i uzasadnione?) uogólnienie: świat literatury *pogranicza* zaludniają przede wszystkim ludzie *granicy*, nosiciele destrukcji i mimowolni lub świadomi sprawcy jego katastrofy. Są to bohaterowie nieodwołalnie zamknięci w przestrzeni własnych wyobrażeń i stereotypów kulturowych, w jakimś sensie *niewinni*, bo nieświadomi własnego ograniczenia. Ale są też nimi agresywni emisariusze *centrów*, pochłonięci bez reszty „plewie-

niem, czyszczeniem i oddzielaniem” tego, co bezwarunkowo własne, od tego, co podstępnie wsączyła w nas obcość, nieustannie atakująca *organiczną tkankę* naszego narodu, naszego języka, naszej kultury, szczególnie narażonych na tę niebezpieczną infekcję właśnie w przestrzeni pogranicza.

Literatura *pogranicza* jest więc w znacznie mniejszym stopniu zapisem realnego *stanu świadomości kultury* aniżeli projektem jej stanu postulowanego. Ponieważ jednak – zgodnie z wcześniej wyrażonym tutaj poglądem – dzieła literackie są zarówno tekstami, jak i metatekstami kultury, to sam fakt istnienia w jej obrębie tego rodzaju projektów jest, być może, „sejsmograficznym” świadectwem procesów niezbyt jeszcze widocznych na jej powierzchni, ale w dalszej perspektywie istotnych dla jej przyszłego kształtu.

POGRANICZE JAKO ZNAK SYTUACJI KULTURY

Pojęciu pogranicza chcemy tutaj nadać znaczenie specyficzne, odbiegające od jego słownikowej definicji. To zmodyfikowane znaczenie zawiera się przede wszystkim w drugiej części tytułu niniejszego tekstu. Zamyka się w nim projekt, nie do końca jeszcze sprecyzowany, swoistej perspektywy oglądu zjawisk kultury, składających się na zbiór o dostatecznej – jak się wydaje – liczbie cech specyficznych i wspólnych, pozwalających ów zbiór wyodrębnić i podjąć próbę jego opisu.

Mam tutaj na myśli takie mianowicie przestrzenie, okresy i poszczególne teksty kultury, których tożsamość nie zasadza się na jasno określonych dystynkcjach i systemowych opozycjach, lecz na poczuciu zdomowienia w strefie wielostronnych uwikłań, albo też na zinterioryzowanym/zaakceptowanym przymusie przyjęcia ich do wiadomości. Chodzi zatem o zjawiska, których istotą jest współ-istnienie, współ-mówienie, współ-trwanie i współ-tworzenie. Poprzez konflikty i niespodziewane syntezy, poprzez niepewne rodowody i niejasne kontury, poprzez uprzedzenia i groteskowe czasem nieporozumienia, starcia „na gęby”, „na miny”, „na stereotypy” – chodzi o docieranie do tożsamości i świadomości „polifonicznej” i „dialogowej”, choć mocno zakorzenionej w określonym czasie, przestrzeni i wartościach.

Parafrazując Bühlerowską kategorię *Ja – Origo*, rozwinętą i zinterpretowaną na użytek literaturoznawstwa przez Käte Hamburger¹, podmiotowość tego typu zjawisk kultury wyznaczałoby Ja wielojęzyczne, bytujące równocześnie, w sposób dla siebie naturalny i oczywisty, w wielu Teraz i wielu Tutaj, lecz organizujące z nich wokół siebie odrębną przestrzeń własnej wypowiedzi. Wypowiedzi, w której stereotyp (system, model, konwencja) jest obecny szczególnie dobitnie, zarówno jako jej element presuponowany, jak i bezpośrednio dany, lecz w której pełni on funkcję deiktyczną, a nie denotacyjną; a zatem – wypowiedzi-znaku, którego właściwym denotatem są nie tyle wskazywane przezeń przedmioty, czynności czy zdarzenia, co syntetycznie ujęta **sama sytuacja interferencji**.

¹ K. Hamburger, *Logika književnosti*, tłum. D. Gojković, Beograd 1976, s. 87 i dalsze.

Wypowiedź taką należałoby więc, siłą rzeczy, interpretować nie tylko w jej aspekcie tekstualnym i funkcjonalnym (celowościowym), lecz również w aspekcie, który z braku lepszego określenia nazwiemy na razie „intencjonalnym”. Jawi się ona bowiem w dwojakiej roli:

- 1) jako znak wyżej zarysowanej sytuacji, realnie obecnej w kulturze,
- 2) jako wyraz pewnego „stanu świadomości” tejże kultury, jej „woli” przestrzegania samej siebie w taki, a nie inny sposób².

Można zatem stwierdzić, że przedmiotem mojego zainteresowania są takie stany i momenty w dziejach kultury, w których sama stanowiąca ją rzeczywistość narzuca jej potrzebę autorefleksji opartej nie na operacjach „metonimicznych” (typu „należeć do...”, „być częścią...”), lecz na „metaforyzowaniu” relacji, w których i poprzez które określa ona własną tożsamość („istnieć wobec...”, „spotykać się z...”)³. Trzeba przy tym podkreślić, że proponowanej tu perspektywy, a także sytuacji, która została w niej umieszczona, nie powinno się mylić ze stanem lub postawą aksjologicznego relatywizmu. Jeśli już koniecznie należałoby je jakoś nazwać w ich odniesieniu do wartości, to można by je określić jako sytuację i perspektywę prymatu „spotkania”, stanu permanentnych wyborów, nad stanem wyboru dokonanego, stanem „zamkniętego trwania”.

Pogranicze wydaje mi się najlepszą z możliwych metaforyzacji owego specyficznego stanu rzeczy i tych specyficznych wypowiedzi. Jeśli zaś przyjmiemy, iż tak jest w istocie, że nazwie tej rzeczywiście odpowiada określona sytuacja, realnie obecna w kulturze, to pierwszym etapem badania owej sytuacji powinien być szereg hermeneutycznych lektur poszczególnych tekstów kultury, których interpretacja – na kolejnym, wyższym poziomie uogólnienia – pozwoliłaby stworzyć swoistą „fenomenologię *pogranicza*”; *pogranicza* jako znaku sytuacji kultury.

Należy zatem rozpocząć od kwestii najbardziej elementarnych, czyli od dosyć intuicyjnej i, niestety, stosunkowo dyletanckiej refleksji lingwistycznej.

W *Podręcznym słowniku języka polskiego* Witolda Doroszewskiego czytamy: „pogranicze, miejsce pobliskie granicy, kresy, krawędź, brzeg; na pograniczu = na granicy, nad granicą. Przym.: pograniczny”⁴.

Słownik języka polskiego pod redakcją Mieczysława Szymczaka podaje następujące znaczenie hasła „pogranicze”: „obszar w pobliżu granicy dzielącej pewne przestrzenie, zwłaszcza: teren nad granicą państwa: Pogranicze etniczne. Pogranicze Warmii i Mazur. Mieszkać na pograniczu. Przen. Pogranicze różnych kultur. Utwór z pogranicza liryki i epiki”⁵.

² Nie uciekam się tu bynajmniej do hipostazy; intencją tego metaforycznego określenia jest wyakcentowanie podmiotowego, osobowego aspektu kultury, będącego atrybutem konstytuującego ją i przez nią konstytuowanego „zbiorowego Ja”, które nie jest przecież tylko sumą „ról społecznych”, podejmowanych przez jednostki należące do danej zbiorowości.

³ Określenia te są oczywiście inspirowane przez filozofię dialogu (spotkania).

⁴ W. Doroszewski, *Podręczny słownik języka polskiego*, Warszawa 1957.

⁵ M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, Warszawa 1979.

W *Słowniku wyrazów bliskoznacznych* Stanisława Skorupki hasło to prezentuje się tak: „Pogranicze. Pogranicze kraju. Mieszkać na pograniczu. Kresy; Kresy wschodnie, zachodnie. Osiedlić się na kresach (książk.). Rubież: Bronić rubieży kraju. Pas pograniczny. Strefa nadgraniczna. Por. Granica. Krawędź”⁶.

Tenże autor w swoim *Słowniku frazeologicznym języka polskiego* hasło „pogranicze” opatruje kwalifikatorem „wojsk.” i objaśnia następująco: „Wojska Ochrony Pogranicza (WOP) (oddziały rozlokowane na terenach nadgranicznych, czuwające nad bezpieczeństwem granic kraju)”⁷.

Wybór słowników popularnych, ogólnie używanych, chciałoby się powiedzieć – szkolnych, nie jest tu przypadkowy. W tej chwili interesuje mnie bowiem najbardziej potoczna świadomość językowa, której zapisem, a także swoistym producentem respektowanych w jej obrębie norm, są takie właśnie słowniki. Językowa kompetencja profesjonalistów ma zatem w tym momencie znaczenie drugorzędne.

Jak wynika z przytoczonych powyżej cytatów (pomijając zaskakująco skonstruowaną jednostkę ze słownika frazeologicznego), podstawowe znaczenie słowa „pogranicze” jest we współczesnej polszczyźnie stosunkowo stabilne. Słowo to jest mianowicie określeniem przestrzeni **w pobliżu granicy**, przestrzeni **podzielonej i dzielącej**; przestrzeni o tożsamości mniej wyrazistej, aniżeli dwie inne, pomiędzy którymi jest umieszczona. Jest to również przestrzeń – by użyć metaforycznego określenia – ontologicznie „niesamodzielną”, istniejąca dzięki, czy też na skutek tego, że istnieją dwie (lub więcej) innych.

Potencjał semantyczny słowa „pogranicze” różni się jednak w sposób istotny od potencjału leksemów takich, jak: kresy, krawędź, rubież, brzeg, kwalifikowanych jako jego synonimy. Różnica ta sprowadza się w istocie do sfery podstawowych konotacji. Jeśli przyjrzymy się kontekstualnym użyciom owych synonimów, to okaże się, że podstawowym „dookreśleniem” pogranicza jest odpowiedź na pytanie: pogranicze **jakie?**, w znaczeniu: **czego z czym?** Podstawowym zaś dookreśleniem jego synonimów – odpowiedź na pytanie: kresy, krawędź, rubież, brzeg **czego?**

Sama zatem struktura znaczeniowa, elementarna łączliwość semantyczna owych leksemów, uznawanych za synonimiczne, zawiera niejako w sobie dwie odmienne perspektywy:

- „pogranicze” to ambiwalentna przestrzeń rozdzielania/wspólnoty, konfliktu/współegzystencji, atomizacji/syntezy;

- „kresy, krawędź, rubież, brzeg” to miejsce rozdzielania; granica dwu jednorodnych i fundamentalnie odmiennych przestrzeni: w ujęciu zmetaforyzowanym i najbardziej uogólnionym, upowszechnionym w obrębie antropologii strukturalnej, jest to granica pomiędzy przestrzenią a nie-przestrzenią (swojskością a obcością, ładem a chaosem, kulturą a nie-kulturą itp.).

⁶ S. Skorupka, *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, Warszawa 1985.

⁷ Tenże, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985.

Tym, co bezspornie łączy wymienione leksemy, stanowiąc niejako podstawę i rękojmię ich synonimiczności, jest cecha peryferyjności, położenia „na obrzeżach”, położenia „pomiędzy”, funkcja oddzielania i odróżniania.

Tym, co je różnicuje, jest natomiast zawarty w nich odmienny stosunek do owej peryferyjności: „kresy, krawędź, rubież, brzeg” – to peryferia postrzegana „z wnętrza” przestrzeni (również kulturowej), w której egzystuje (lub z którą się utożsamia) podmiot wypowiedzi.

„Pogranicze” – to zarazem peryferia, ale i początek przestrzeni odmiennej, strefa „przejściowa”, domagająca się obserwacji „z wnętrza” wielu różnych od siebie przestrzeni po to, aby ustalić wyznaczniki jej własnej wewnętrzności.

„Kresowość” czy „rubieżność” to peryferyjna przynależność do jednego, wyraźnie określonego centrum, które bez reszty konstituuje tożsamość peryferii.

„Pogranicznosc” to peryferyjna przynależność do kilku zróżnicowanych centrów, owocująca specyficzną, odrębną tożsamością peryferii.

Można więc zauważyć, że specjalizacja semantyczna pojawia się tu jako funkcja swoście pojętej modalności, a może nawet performatywności aksjologicznej.

Znamienna jest pod tym względem postępująca (a może nawet wręcz już dokonana) w świadomości językowej młodych Polaków semantyczna specjalizacja leksemu „kresy”, który stał się już niemal nazwą własną, określającą „kresy wschodnie”. Ankieta, przeprowadzona przeze mnie, której celem było stwierdzenie trafności tej obserwacji, a na której pytania odpowiedziało 30 osób (maturzyści, studenci filologii i kierunków przyrodniczych), dała następujące rezultaty:

1. Podaj znaczenie słowa „kresy” – 28 odpowiedzi eksplikujących bądź implikujących „wschodniość”, 2 – nieprzywołujące tego znaczenia – opatrzone uwagami: „najogólniej”, „w znaczeniu ogólnym”.

2. Podaj znaczenie określenia „akcent kresowy” – 30 odpowiedzi eksplikujących bądź implikujących „wschodniość”.

3. Wymień miejscowość położoną na kresach – 30 odpowiedzi wymieniających miejscowości położone na wschód od Wisły.

4. Której z podanych możliwości użyłbyś jako określenia zachodniej, pogranicznej części Polski?:

a) kresy zachodnie (za *Słownikiem wyrazów bliskoznacznych*) – 1 osoba, z uwagą „oryginalne”;

b) zachodnie tereny przygraniczne – 4 osoby, w tym 2 z uwagą „oficjalne”;

c) ziemie zachodnie – 16 osób, w tym 8 z uwagą „albo odzyskane”;

d) pogranicze polsko-niemieckie – 9 osób, w tym 5 z uwagą „naturalne” bądź „neutralne”.

Trudno oczywiście na tej podstawie stawiać tezy o charakterze bardziej ogólnym; jak łatwo zauważyć, grupa nie była reprezentatywna ani terytorialnie (ankietę przeprowadzono w Krakowie), ani socjologicznie. Wadę pytań stanowił z kolei fakt, że w żadnym stopniu nie prowokowały one do zachowań językowo-stylistycznych nacechowanych aksjologicznie. Jednakże zachowania tego wła-

śnie typu możemy prześledzić w różnego rodzaju tekstach pisanych. Z obserwacji kontekstów wynika, że informacja, której nośnikami są leksemy: kresy, rubież, pogranicze, nie jest bynajmniej informacją neutralną emocjonalnie i nienacechowaną kulturowo. Wskazują na to, a zarazem przyczyniają się do tego, ustabilizowane przez starszą i nowszą tradycję sposoby ich użycia.

I tak „rubież” (częściej „rubieże”), między innymi ze względu na współczesny odbiór tego określenia jako przestarzałego, wyraźnie przynależą do strefy stylu podniosłego, wręcz książkowego; na rubieżach można „trwać”, można ich „bronić”, rzadziej – „żyć” na nich. Nie sposób tam jednak „mieszkać”.

Podobną – choć o mniejszym natężeniu – predyspozycję stylistyczną wykazuje w tej chwili dość wyraźnie leksem „kresy”. Okazuje się, że stosunkowo rozpowszechnioną jego konotacją stała się w tekstach pisanych inność i przeszłość. Na kresach „żyło się” „odmiennie”, „inaczej”, „kiedyś”, „dawniej”, „przedtem” (ostatnia z tych konotacji wydaje się szczególnie mocno nacechowana). Można tam było również „mieszkać”, ale „mieszkanie tam” jest jakby „jeszcze bardziej” przeszłością aniżeli „tamtejsze” i „ówczesne” „życie”. Ten zespół konotacji pozostaje w bardzo wyraźnym i bezpośrednim związku z „kresami” wykreowanymi przez literaturę, i to zarówno przez tę pamiętnikarsko-wspomnieniową, jak i przez eseistykę, a także beletrystykę *sensu stricto*. Wystarczy w tym miejscu przywołać autorów takich, jak: Wańkowicz, Mackiewicz, Miłosz, Vincenz, Odojewski, Konwicki i wielu innych.

Istnieje jednak równie wyraźna tendencja do nadawania określeniu „kresy” charakteru prymarnie denotacyjnego. Można ją zaobserwować przede wszystkim w stylu naukowym i (w ostatnich latach) – w stylu publicystycznym. Typowym tego przykładem jest następujące sformułowanie ze *Słownika terminów literackich*. Pod hasłem „koteria literacka” znajdujemy, tam, między innymi, zdanie:

„W Polsce koterią nazywała się w latach 40-tych (XIX w. – MDP) grupa pisarzy działająca na **dawnych kresach Rzeczypospolitej** (Koteria Petersburska)”⁸.

Syntagma „dawne kresy Rzeczypospolitej” lub „kresy dawnej Rzeczypospolitej” jest chyba obecnie najbardziej rozpowszechnionym sposobem „denotacyjnego” użycia owego leksemu. Co ciekawe, „nastawienie denotacyjne” sygnalizowane jest w nim poprzez zwerbalizowanie jego podstawowej, literackiej i potocznej, konotacji – czasu przeszłego; w innych, rzadszych przypadkach – poprzez ściślejsze wskazanie określanej przestrzeni geograficznej, jak to ma miejsce w tytule znanej pracy Zofii Kurzowej *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich*⁹.

Pogranicze funkcjonuje natomiast od pewnego czasu jako przestrzeń „zadomowienia w odmienności”, której wyznacznikiem jest „jedność różnorodności”; można tam mieszkać, żyć, słowem: egzystować „normalnie”, a nawet jakby

⁸ M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, *Słownik terminów literackich*, Warszawa 1988.

⁹ Z. Kurzowa, *Polszczyzna Lwowa i kresów południowo-wschodnich*, wyd. II, Warszawa 1985.

„bardziej normalnie” – bo w „ojczyźnie (wyłącznie) prywatnej”, coraz częściej przeciwstawianej „ojczyźnie ideologicznej”, jako przestrzeń ładu bardziej autentycznego, bardziej zgodnego z porządkiem wszechświata:

Grupa posługująca się nazwą Ośrodek Praktyk Teatralnych „Gardzienice” pracuje w podlubelskiej wsi – Gardzienicach właśnie – od kilkunastu lat. (...) Działalność Gardzienic ma wiele wspólnego z filozofią ekologiczną, ale w jej wymiarze najszerszym: chodzi o zadomowienie człowieka w świecie – kosmosie, pojmowanym jako harmonijna całość związków fizycznych, biologicznych i duchowych. (...) Gardzieniczanie interesują pogranicza i spotkania kultur: te, które zaszły na ich własnym obszarze, gdzie stykają się wpływy polskie, białoruskie, ukraińskie, żydowskie czy nawet huculskie, jak i te, które decydowały o kształcie wielkich formacji Wschodu i Zachodu¹⁰.

Bardzo podobnie brzmiały wypowiedzi członków innej grupy – Towarzystwa „Wierszalin” – poprzedzające emisję ich spektaklu *Turlajgroszek*¹¹. Tadeusz Słobodzianek i Piotr Tomaszuk mówili właśnie o *pograniczu*, nie tylko jako o skonkretyzowanej przestrzeni realnego bytowania, ale też jako o metaforycznej przestrzeni egzystencjalnego przeżycia. Padło, między innymi, sformułowanie o „pograniczu w nas”, któremu nadano zarówno sens genealogiczny, jak i psychologiczny.

Można więc zauważyć, że hasło *pogranicze* nabiera w tych najbardziej aktualnych użyciach charakteru emblematu, a mówiąc bardziej precyzyjnie – staje się konstruktem o strukturze analogicznej do struktury emblematu, który był przeciwieństwem „pogranicznym” właśnie gatunkiem, obecnym w literaturze europejskiego baroku¹². W warstwie „ikonicznej” owego emblematu *pogranicza* pojawiają się obrazy „nowego Edenu”, wizje „tu i teraz” realizowanego „powrotu do źródeł”, wreszcie – nostalgiczne obrazy „ojczyzny utraconej”, „ojczyzny wyśnionej”¹³ czy też na wpół zapomnianej „ojczyzny dzieciństwa”. Wszystkie połączone są tym, iż stanowią rozmaicie eksplikowane, alegoryczne wyobrażenia sytuacji kulturowej, którą można by nazwać „ładem dialogu różnic”. „Inskrypcją” jest naturalnie *pogranicze*. Jej „refleksyjnym rozwinięciem” – wszelkiego typu teksty kultury pośrednio bądź bezpośrednio zaświadczające, że:

Tolerancji, wyrozumiałości, chęci do współpracy, otwartości nie osiąga się przez postawę „uniwersalisty”, przez traktowanie każdej jednostki jak autonomicznego atomu, podobnego do wszystkich innych. Zarówno samowiedza, jak i dokładne zrozumienie innych nabierają psychicznej głębi dzięki szczeremu zaakceptowaniu odrębności płynących w równym stopniu z niepowtarzalnej osobowości, jak z odmiennego pochodzenia kulturowego¹⁴.

¹⁰ J. Majcherek, *Wschód i Zachód*, „Gazeta Wyborcza”, nr 29, 4 II 1992, s. 17.

¹¹ TVP, pr. II, 13 II 1992.

¹² Por. J. Pelc, *Obraz – słowo – znak. Studium o emblematyce w literaturze staropolskiej*, Wrocław 1973.

¹³ Jak w przypadku urodzonej w Niemczech Henrike – córki bohatera powieści S. Lenza *Heimatmuseum* – dla niej ową „ojczyzną wyśnioną” są Mazury, których nie zna, bo urodziła się już w Niemczech i nigdy na Mazurach nie była.

¹⁴ M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, tłum. H. Pawlikowska, Warszawa 1985, s. 33.

W poszczególnych przypadkach owe interpretacje „emblematicznej lemmy *pogranicza*” mogą bardziej eksponować „wspólnotę”, „harmonię”, czy wręcz „jedność”, albo przeciwnie – „odrębność”, „zróznicowanie”, a nawet „konflikt”. Zawsze jednak ostateczny sens tych interpretacji konstytuuje owo „wielojęzyczne Ja”, które zostało zidentyfikowane i zrekonstruowane na początku niniejszego tekstu jako równoczesny mieszkaniec wielu Tutaj i wielu Teraz, składających się na odrębną przestrzeń jego własnej, indywidualnej, ale i społecznej tożsamości, na egzystencję jego autonomicznej wypowiedzi.

Wywód powyższy, jak to nietrudno zauważyć, koncentruje się na problematyce *pogranicza* jako fenomenu językowo-etniczno-kulturowego. Pominęto w nim, lub zaledwie zasygnalizowano, znaczenia aktualizowane w kontekstach takich, jak: *pogranicza* epok, *pogranicza* sztuk, różnego typu *pogranicza* sztuki i nie-sztuki, literatury i nie-literatury, gatunki *pograniczne*, czy wreszcie – co nie jest wcale tak niedorzeczne, jak mogłoby się z pozoru wydawać – sensy wyrażen typy „filmy z *pogranicza*”, gdzie podstawową funkcją leksemu „*pogranicze*” jest eufemizacja treści wskazywanych przez frazę jako całość.

Jest to prostą konsekwencją faktu, iż tekst niniejszy to zaledwie pierwszy szkic konstruowanego w nim projektu badań. W rezultacie – wybór padł na teren stosunkowo najlepiej rozpoznany jako *pogranicze* właśnie, a stanowiący zarówno badaną rzeczywistość kultury, jak i – na innym poziomie – swego rodzaju wzorzec jej badania. Wydaje się bowiem, że to właśnie *pogranicza* takiego typu szczególnie wyraziście aktualizują najbardziej fascynujące aspekty ludzkiego bycia w kulturze, czyli:

(...) emocje, trudne do wyrażenia sposoby odczuwania, poruszenia wewnętrzne, zwyczaje, tradycje, organiczną siatkę prawdziwego ludzkiego życia przekazywaną z pokolenia na pokolenie (...) w sposób tak żywy, że znajduje się daleko poza władzą świadomego przekształcenia (nie mówiąc już o możliwości racjonalnej analizy)¹⁵.

Doskonałą tego egzemplifikacją są dwa diametralnie odmienne utwory literackie, którym chciałabym teraz poświęcić nieco uwagi. Pomimo dzielących je różnic: powieść – mała forma liryczna, dominanta przestrzeni – dominanta czasu, Mazury – Chorwacja, „ojczyzna prywatna” – „ojczyzna ideologiczna”, obydwie niejako „domagają się” lektury w perspektywie *pogranicza*, bardzo wyraźnie sygnalizując swą „emblematiczną” naturę.

Pierwszy z tych utworów, *Heimattmuseum* Siegfrieda Lenza¹⁶, to opowieść o dziejach tytułowego muzeum rodzinnych stron i związanych z nim ludzi, a właściwie o kolejnych próbach przekształcenia tej niezwykle zmaturalizowanej alegorii *pogranicza* w coś, czym nigdy nie była, czym stać się nie powinna pod żadnym pozorem, a mianowicie w „świadełstwo niemieckiego trwania na Wschodzie”.

¹⁵ Ibidem, s. 40–41.

¹⁶ Wszystkie cytaty wg wydania: S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, tłum. E. Borg i M. Przybyłowska, Warszawa 1991.

Narrator Lenza to „strażnik muzeum ziemi rodzinnej”; ta straż przy okrucach przeszłości **prawdziwej** jest jego losem, wypełnionym aż do ostatecznych konsekwencji, aż do zniszczenia przezeń dzieła swojego życia. Czas narracji jest bowiem czasem po całopalnej ofierze, jaką Zygmunt Rogalla, niemiecki Mazur z Łukowca, złożył ze swego muzeum-życia, z pamiątek ziemi rodzinnej:

Nie, to nie był wypadek. To ja podłożyłem ogień pewnego wieczoru, osiemnastego sierpnia, nie pozostało mi nic innego, jak tylko zniszczyć jedyne muzeum ziemi mazurskiej tam na zachodzie, w Egenlund koło Szlezwiku. (s. 5)

Ta ofiara nie jest jednak tylko autodestrukcją, podważeniem sensu egzystencji bohatera; nie jest również zniszczeniem materialnych znaków przeszłości. Jest ona symbolicznym aktem całopalenia „Jeźdźców Wschodu”, nieodmiennie pragnących „zdobywać”, „trwać” i „powracać”, dla narratora zaś będących wyłącznie jeźdźcami Apokalipsy, zwiastunami końca tego świata, do którego on sam przynależy; wyłącznie, ciągle, wbrew wszystkiemu. Bohater-narrator Lenza jest bowiem wzorcową wręcz realizacją opisanego powyżej Ja, konstytuującego tożsamość *pogranicza*. Najpełniejszą reprezentację owego Ja odnajdujemy w dziesiątym rozdziale powieści, towarzysząc, wraz z narratorem, zdunowi Eugenowi Lawrenzowi w jego dramatycznej, ale i nieodparcie komicznej wędrówce po Mazurach, poddanych rygorom „nowego niemieckiego ładu”. Eugen Lawrenz, początkowo całkowicie tego nieświadom, porusza się śladami:

Usiłowań butnych jeźdźców Wschodu, by nadać owym czasom własne piętno, a to znaczy: skorygować historię przez nadanie jej nowych imion; w pewnym momencie stało się to u nas modne; każdy kto sądził, że w jakiejś nazwie jest za dużo spółgłosek – czy to było nazwisko, miejscowość czy rzeka – ten mógł ją przechrzcić, (...) **swojskie nazwy, na których człowiek łamał sobie język, ale do których z dawien dawna przywykł**, zostały usunięte z urzędowego obiegu i zastąpione **gładko brzmiącymi słowami niemieckimi**. Tak jest, nazwy miały być zastawem, przedmurzem, i gwarancją, i czym tam jeszcze. (s. 344–345, podkr. MDP)

Po spotkaniu w gospodzie z żandarmem Iwaschkowskim, który okazał się obecnie Waldemarem Hausbruchem,

Roześlony Lawrenz ruszył do Krzyżewa, minął Królową Wolę, która nazywała się teraz Königswald, i z zamkniętymi oczami przeszedł przez Kałęczyny, obecnie Lenzendorf, powlókł się przez zaciszne Skrzypki, które przemieniły się w Geigenau; (...), kiedy w końcu próbowano go nakłonić, by mieszkańców Krzyżewa nazwał kreuzborniakami (...) zapytany w gospodzie w Kreuzbornie o nazwisko, zaproponował ich kilka do wyboru; między innymi Lanonowski. (s. 346)

Uciekając przed nagle rozpanoszoną **niemiecką obcością**, niemieckojęzyczny mazurski zdun, Eugen Lawrenz

(...) podczas jazdy zaciągnął zasłonki, a na stacjach zatykał sobie uszy (...), gdyż bardziej niż na cokolwiek zależało mu, aby ocalić Mazury ze swoich wspomnień, **gdzie wszystko znał i gdzie czuł się jak w domu**. Na co to komu, jeśli wszystko **brzmi pięknie po niemiecku, a przecie jest obce**. Przepiórki na zawsze zostaną Przepiórkami, choćby się po stokroć nazywały Wachteldorf. (s. 347, podkr. MDP)

Naturalnie, Eugen Lawrenz w tym epizodzie to właściwie drugie, bardziej „naiwne”, Ja narratora. I naturalnie odbywa ono swoją groteskową, tragikomiczną podróż w jego imieniu i w przez niego zaplanowanych celach. Podróż owa jest bowiem wprowadzeniem do wydarzeń osobiście dotyczących narratora-bohatera, Zygmunta Rogallę; wydarzeń zagrażających destrukcją, zarówno jego muzeum, jak i jemu samemu. A to na skutek tego, że:

(...) kto sądzi, że działa na rzecz **nowych czasów**, ten nie może pozostać przy **starych nazwach** (...) kto rości sobie pretensje do przyszłości, tak jak czynili to jeźdźcy Wschodu, ten musi pilnować, by wszystkie zachowane świadectwa przemawiały na jego korzyść, (...) musi **oddzielać, plewić, czyścić**; jego jedyne chyba zadanie to oddzielanie ziarna od plew wśród dowodów historii: **przydatne tu, nieprzydatne tam...** (s. 347, podkr. MDP)

Otrzymałszy urzędowy nakaz „oddzielenia» wszelkich przedmiotów pochodzenia słowiańskiego albo których rodowód nie dawał się dokładnie ustalić” (s. 347) – gdzie indziej narrator używa słowa „selekcja”, wyraźnie aktualizując jego obozowe konotacje – tkacz i strażnik muzeum, stróż przeszłości prawdziwej, usiłuje początkowo ten urzędowy nakaz wykonać. Zaczyna go wciągać obłądna logika „plewienia świadectw”. Zastanawia się, czy ocalić „białe rękawiczki z mazurskim haftem, noszone wprawdzie nad Wisłą, ale przecież... pochodzące z Mrozów, obecnie Schönhorst” (s. 352), czy skazać na wygnanie grupę figurek przedstawiających kobiety zapatrzone w jeźdźców z białoczerwonym proporczykiem, czy może poprzestać jedynie na zerwaniu proporczyka. Nie przychodzi mu jednak do głowy, że świadectwa można nie tylko selekcjonować, ale i „poprawiać”. Tę drugą możliwość zademonstruje mu dopiero inspektor przybyły z Królewca, zmieniając układ postaci w taki sposób, że kobiety zapatrzone stają się kobietami ściganymi przez jeźdźców. Dzięki tej prostej operacji grupa drewnianych figurek staje się „przydatna” i nie musi już paść ofiarą oczyszczającej „selekcji”.

Ze stanu ideologicznego zacządzenia wyrывa Zygmunta Rogallę niepozorny przedmiot – emisariusz ziemi rodzinnej, skromny wysłannik *pogranicza*:

A potem stanęliśmy przed pomalowanym na różne kolory chłopskim krzesłem; jego nieudolnie wyrzeźbione słupki, oparcie w kształcie trapezu nie pozostawiały żadnych wątpliwości co do tego, że pochodzi z południowej strony granicy – domowa robota jakiegoś biednego człowieka, którego nie stać było na opłacenie rzemieślnika: przypuszczalnie przyniósł krzesło do nas, gdy zaoferowano mu pracę tu, na wsi, w lasach.

Nic więcej się nie zdarzyło: dotknąłem krzesła, przesunąłem ręką po oparciu, w dół słupków, być może wyobraziłem sobie właściciela – w każdym razie w tym momencie wiedziałem już, że tego, czego od nas żądają, nie może zrobić nikt, kto tu kiedyś żył...

Nie miałem wątpliwości, że **nie można wydać żadnego wyroku, nie raniąc** przy tym **i nie obrażając** tych, którzy na tej ziemi trwali na jej piaszczystych polach, na skraju połyskujących bagien, o które się spierali, które sobie odbierali, których bronili i w których w końcu przepadli. (s. 349, podkr. MDP)

Nie można „oddzielać, plewić, czyścić”, ani też „wydać żadnego wyroku”:

Gdyż dla nas, osiedlonych w sąsiedztwie sławnych bagien – dla nas historia przedstawiała się jako połyskujące, ciemne, zwodnicze bajoro, które nigdy nie rozjaśniało się do samego dna: nieświadomie nie ufaliśmy nikomu, kto chciał nam narzucić jakieś porządki albo próbował rozświetlać mrok życiodajnych błot. (s. 355, podkr. MDP)

Pogranicze jawi się tutaj poprzez ikonę „ojczyzny utraconej”, jako przestrzeń „zadomowienia w odmienności i różnorodności”, przestrzeń niezwykle konkretna i bardzo prywatna, określająca świadome postawy i nieświadome reakcje emocjonalne, przestrzeń o bezdyskusyjnej tożsamości, chociaż buduje ją konflikt, niepewność, interferencja. Jej „wymiar realny” określa i metaforyzuje dwa pozostałe: psychologiczny i etyczny, wskazując ostateczną instancję sensu: „ład podskórnego dialogu różnic”.

Rozmówca, a właściwie słuchacz Zygmunta Rogalli, narratora *Heimatmuseum*, to druga – obok Conny’ego Karrascha, przyjaciela z lat dziecińczych – figura jego „alternatywnego Ja”. Zarówno Conny, jak i Martin, choć każdy z nich w odmienny sposób, alegoryzują postawę wiary w „tożsamość z wyboru”, w tożsamość pojętą wyłącznie jako „świadoma przynależność” (Conny) lub „świadome odrzucenie przynależności” (Martin). O ile narratora „połyskujące, ciemne, zwodnicze bajoro” historii i chłopskie krzesło „z południowej strony granicy” broni przed szaleństwem jeźdźców Wschodu, jakiemu poniewczasie i powodowany głównie potrzebą samookreślenia się „przeciwko” czemuś ulega Conny, o tyle Martin odrzuca wszelkie uwarunkowania, których nie da się sprowadzić do jego własnych, zracjonalizowanych, ściśle indywidualnych decyzji. Martin to alegoria świata „autonomicznych atomów”, obywatel przestrzeni homogenicznej, którego ojczyzną jest cały świat albo własne, uwięzione w schematach racjonalności Ja, co w rezultacie oznacza właściwie to samo. Egzotycznego dlań świata „przynależności nieświadomej” i – zarazem – „z wyboru” pozwala mu dotknąć miłość do Henrike, córki narratora. I z tej właśnie pozycji Martin zadaje narratorowi pytanie, które jednak czytelnikowi prezentuje wyłącznie ten ostatni:

Jakie uczucie? Przepraszam. Czy kiedykolwiek miałem uczucie, że znajduję się w stanie przejściowym? Że jestem dopiero modelem, który może się rozwinąć? – tak, tak, ależ rozumiem cię, Martinie, i odgaduję także, jaką odpowiedź chciałbyś usłyszeć. (s. 369)

Sama forma przekazu tego pytania jest jego wartościującą interpretacją i komentarzem. Wprowadzając je w strukturę soliloquium, czyni zeń uwewnętrzną alternatywę. Martin nie jest bowiem dla Zygmunta odrębnym, rozumiejącym Ty, równoprawnym partnerem dialogu. Jest dla niego owym „modelem”, pojawiającym się w jego własnym w pytaniu; alternatywą, wobec której narrator ostatecznie określa i akceptuje siebie, czego wyrazem jest prosta, ale i bardzo trudna konstatacja: człowiekowi niezbędna jest tożsamość. Buduje ją poprzez relacje i przynależności, często wzajemnie ze sobą sprzeczne; poprzez napięcie pomiędzy potrzebą ciągłości, stabilności i bezpieczeństwa, zaspokajaną w procesie autoidentyfikacji, a gotowością do wciąż nowych spotkań i nawiązywania wciąż nowych dialogów. Dlatego człowiek potrzebuje ojczyzny i dlatego – we-

dług Lenza – właśnie *pogranicze* jest idealną ojczyzną człowieka wieku ideologii.

Nieokreśloność jego przestrzeni, polifonia języków, wyposaża jego mieszkańców w odporność na łatwe, metonimiczne autoidentyfikacje. Peryferyjność i autonomiczność tej przestrzeni obdarowuje ich jednak również stałością, perspektywą długiego trwania, na przekór wszystkim kaprysom i dramatom wielkiej historii:

Mogę ci powiedzieć tyle, że takie uczucie nigdy mnie jeszcze nie nawiedziło, do tej pory nie uważałem się za coś tymczasowego. Zależy to chyba również od faktu, że ten kraj, Mazury, nie ma w sobie niczego przejściowego, niczego dokonanego w połowie. Wszystko wydawało się zastane, określone, doprowadzone do końca; te lasy, ta tajemnicza cisza, ta cierpliwość; pas jezior i spinająca wszystko klamra tradycji: tu nie mogło narodzić się uczucie tymczasowości, niepełności, tu nic nie wyglądało tak, jakby wymagało uzupełnienia. **Nawet bieda wydawała się ostateczna, tak samo różnice między ludźmi i ta wieloraka zależność, w jakiej się żyło.** Wiesz – tam gdzie dobrowolnie uznaje się panowanie pór roku, tam nikomu chyba nie przyjdzie do głowy, że mógłby być czymś tymczasowym. (s. 369, podkr. MDP)

Wiersz Ivana Slamniga *Chorwaccy poeci*¹⁷ jest obrazem historycznej czasoprzestrzeni, zaprzeczającym utrwalonemu w świadomości społecznej, monologicznemu i monogenicznemu wyobrażeniu „ideologicznej ojczyzny” Chorwatów. Slamnig zastępuje to wyobrażenie klasyczną ikoną *pogranicza*, obrazem polifonii i chaotycznego współnastępowania w czasie, wzajemnej osmozy i konfliktu wielkich i mniejszych *universów* kulturowych: chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, islamskiego, wojowniczego Orientu, dziewiętnastowiecznych ideologii narodowych i ówczesnej mieszczańskiej obyczajowości, dwudziestowiecznej „globalnej wioski”, z jej infantylną, historyczną beztróską:

Wąsy podkreśnione, wąsy **serdarskie**¹⁸, czarne wąsy, wąsiska,
wysokie krochmalone kołnierzyki, kapoty,
 przeciągle atramento-
und – turkożercze suchotnicze spojrzenia,
 okrągłe śmieszne okulary **ziomków,**
wenn möglich deutschsprachig,
 z szacunkiem cmoknie
 późny potomek,
 ciągle jeszcze nie odstawiony od piersi,
 choć **usadowiony na wysokim białym stołku barowym,**
 nie myśląc nawet najmniejszą cząstką swego małego mózgu,
 że **ten język, który przeżywam,**
 dzieląc go z Serbami jak miskę baraniny z soczewicą,
 dany mi został przez was, **and I have taken it.**

(podkr. MDP)

¹⁷ I. Slamnig, *Chorwaccy poeci*, tłum. S. Barańczak [w:] *Wewnętrzne morze*, red. M. Sławiček, Kraków 1982, s. 397.

¹⁸ Serdar – wojskowy dowódca turecki.

I tutaj również naczelną wartością, określającą sens tej poetyckiej syntezy „dziejów jako ojczyzny”, jest „ład dialogu różnic”, owocujący tożsamością autentyczną; tożsamością, będącą rezultatem zbiorowej pamięci, która jednak ani nie powinna „oddzielać, plewić, czyścić”, ani też pozwolić porazić się amnezją. Egzystencja w przestrzeni *pogranicza*, będąca zarówno rezultatem wyboru, jak i przyjęcia do wiadomości meandrów własnego rodowodu i pamięci, to dla Słamniga, podobnie jak dla Lenza, najbardziej wartościowy wzorzec tożsamości mieszkańca wieku ideologii i stulecia „autonomicznych atomów”. Tragedią pogranicza jest bowiem zawsze bezmyślny pęd do „plewienia” pamięci którejkolwiek z zasiedlających je społeczności. Jego bogactwem – koegzystencja zbiorowych pamięci, która owocuje kształtowaniem osobowości pełniejszych i bogatszych, ludzi ucieleśniających „dialogowe trwanie”, rękojmię tożsamości autentycznej.

POGRANICZE – KONFLIKT I SYNTEZA KULTUR

Podjmując problematykę pogranicza, nie sposób uniknąć pytań historycznych, teoretycznych i aksjologicznych. Trzeba bowiem jakoś określić tę przestrzeń, której istota nie sprowadza się bynajmniej do specyficznej lokalizacji. Nie wystarczają więc kryteria geograficzne, polityczne ani też etniczne.

Pogranicze jest przestrzenią *spotkania*, a więc zetknięcia istotnego egzystencjalnie i to niezależnie od tego, czy odbywa się ono w horyzoncie dobra, czy w horyzoncie zła. Jest to obszar policentryczny: obszar peryferyjny wobec ideologicznych centrów; obszar, na którym mechanizmy autoidentyfikacji tworzą sieć zależności bardziej zawiłych i niejednoznacznych aniżeli na terenach o przynależności jasno określonej. *Pogranicze*, pozostając w kręgu oddziaływania wielu centrów, zawsze będzie z ich perspektywy – peryferią. Egzotyczną prowincją, folklorystycznym skansenem, przyczółkiem bądź przedmurzem, w zależności od tego, jaka ideologiczna moda zawładnie świadomością centrum.

Z perspektywy każdego centrum *pogranicze* zawiera w sobie niepokojący pierwiastek obcości. Jest przestrzenią, w obrębie której granica pomiędzy tym, co swoje, i tym, co obce, w co najmniej takim samym stopniu zyskuje, jak i traci na znaczeniu. Stereotypy, czyli tkwiące w potocznej świadomości wyobrażenia o sobie i o zbiorowościach obcych, wyostrzają tu swoje kontury. Zarazem jednak podlegają nieustannej rewizji pod naciskiem niejednoznaczności i różnicowania indywidualnych doświadczeń, których istotę stanowi zetknięcie z odmiennymi kulturami i zwyczajami.

Człowiek pogranicza jest postacią kulturowo synkretyczną, niezależnie od swoich chęci i woli. Jakkolwiek nie ustaliłby swojej tożsamości, oglądany z perspektywy wybranego przez siebie centrum zawsze pozostanie „trochę obcy”, najczęściej „gorszy” (np. prowincjonalny, zapóźniony cywilizacyjnie), często – „niezrozumiały”, „skażony” codziennym kontaktem z obcością. Przecież mu zatem los postaci wyobcowanej i dwuznacznej, chyba że zgodzi się bez reszty wcielić w którąś z podstawowych, przewidzianych dla siebie ról: „obrońcy granic” albo „renegata”.

I tak, w świecie *Blaszanego bębenka* Güntera Grassa, świecie bez reszty określonym przez semantykę pogranicza zdominowanego ideologiami centrów, należy zostać albo Polakiem, albo Niemcem. Jediną alternatywę tego podsta-

wowego wyboru stanowi los Oskara Matzeratha – dobrowolne kalectwo, szpital psychiatryczny, odmowa opuszczenia dzieciństwa. Inaczej mówiąc – ucieczka pod bure spódnice kaszubskiej babki, będącej przecież postacią ze świata mitu, w którym wszelkie ideologie ulegają zawieszeniu, którego podstawowym wyznacznikiem jest pozaczasowe trwanie.

Podobną sytuację odnajdujemy w autobiograficznej prozie Horsta Bienka:

Rysowałem nadal drzewo genealogiczne, ale nie wyszedłem poza trzecie pokolenie wstecz. A i do tego momentu było już w rodzinie tylu Bienkowskich, Piatkowskich, Schimanskich, Piontków i Nowakowskich, że wołałem raczej przerwać. Jeszcze zrobią z nas w końcu volksdeutschów trzeciej kategorii¹.

I również tutaj – alternatywę stanowi ucieczka ze świata ideologii w pozaczasową niezmienną obrzędność:

Wszystko jest tak, jak było w czasach mojego dzieciństwa. O drugiej godzinie pogrzeb, o trzeciej ślub. Najpierw dzwonił dzwon żałobny. Potem dzwon weselny. Tak tu toczyło się życie. I tak toczy się nadal².

Jednak w przestrzeni pogranicza nawet te stereotypowe, jasno określone role „patrioty” i „renegata” podlegają nieustannemu oglądowi z rozmaitych, wzajemnie sprzecznych, punktów widzenia. Muszą być zatem wykonywane niejako „bardziej wyraziście”, doprowadzane do bardziej radykalnych konsekwencji po to, aby nie ulec rozpadowi pod naciskiem owych asystemowo zróżnicowanych ocen. Taka sytuacja prowadzi do bezwzględnego zwycięstwa stereotypu. Pod jej naciskiem Polacy i Niemcy Grassa muszą być niejako „bardziej Polakami” i „bardziej Niemcami” aniżeli wynikałoby to z ich autentycznej, wewnętrznej potrzeby. Pisarz sprowadza tę sytuację do absurdu: „potęguje” stereotypy, aby je podważyć. Istnieje wszakże bardzo wiele utworów, opisujących przestrzeń *pogranicza* poprzez obraz *rubieży*, *granicy*, *kresów*, gdzie istnieją tylko „oni” i „my”. Jest to obraz konfrontacji zamkniętych na siebie światów, wzajemnie nieprzenikalnych, fundamentalnie wrogich. To Dzikie Pola w literackiej kreacji Sienkiewicza, Wańkowiczowskie Mazury pod władzą Smętka, ale i Mazury „jeźdźców Wschodu” z powieści Siegfrieda Lenza *Muzeum ziemi ojczystej*. Taki jest Śląsk z czasów plebiscytowej propagandy³, ale i Sarajewo z noweli Andricia *List z 1920 roku*.

A to zwycięstwo stereotypu jest zwycięstwem Pyrrusowym. Na płaszczyźnie zbiorowej – prowadzi do dramatycznej dezintegracji przestrzeni *pogranicza*, zamienia obszar sąsiedztwa w obszar beładnej walki wszystkich ze wszystkimi. Na płaszczyźnie indywidualnej – zmusza do odrzucenia najważniejszych ról odgrywanych w obrębie zbiorowości (czyli społecznego aspektu tożsamości), albo też – do rozpadu osobowości (czyli zagubienia indywidualnego aspektu tożsamości).

¹ H. Bienek, *Podróż w krainę dzieciństwa. Spotkanie ze Śląskiem. Reise in die Kindheit. Wiedersehen mit Schlesien*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1993.

² Ibidem, s. 295.

³ Zob. Z. Mitosek, *Literatura i stereotypy*, Wrocław 1974.

Zgoda na swoistą wielostronną alienację wobec wszystkich aktywnych na jego obszarze centrów jest więc paradoksalnym, ontologicznym fundamentem przestrzeni *pogranicza*. Czy oznacza to, że jest ono obszarem, w obrębie którego tożsamość ulega zawieszeniu albo staje się wręcz niemożliwa? Przestrzenią wyobcowania i relatywizmu, stanowiących cenę przetrwania? Przestrzenią, w której autoidentyfikacja jest niemożliwa, bowiem każdorazowe jej dokonanie musi przynieść tragiczne następstwa?

Żadna próba odpowiedzi na tak postawione pytania z pewnością nie przyniesie zadowalających rozstrzygnięć. Specyfiką *pogranicza* jest przecież właśnie jego polifoniczna, policentryczna i wielojęzyczna tożsamość. Warunkiem jego istnienia, a więc i najważniejszym wyznacznikiem tej tożsamości jest **współ-życie**: kultur, modeli cywilizacyjnych i innych struktur społecznej egzystencji. To współ-istnienie jest naturalnym polem nieustannej konfrontacji i konfliktu, tym ostrzejszego, im silniej społeczności pogranicza utożsamiają się z różnymi współ-obecnymi na jego obszarze centrami. Podstawowa opozycja kultury: podział na przestrzeń *swoją* i *obcą*, ulega wówczas drastycznemu wyostreniu. Obcość zagarnia nawet to, co zostało już oswojone długim współżyciem. Równocześnie zaś – ten obszar „obcości odnowionej” staje się przedmiotem wrogości i przestrzenią podboju. „Sąsiad”, którego inności możemy nie lubić, ale z którą nauczyliśmy się współ-żyć, zamienia się we wroga, w „obcego”, którego trzeba zwyciężyć i usunąć poza granice „tylko naszego” – choć przecież dotąd wspólnego – świata.

Kłopot jednak polega na tym, że ów zwycięski podbój oznacza samolikwidację *pogranicza*. Okazuje się, na ogół poniewczasie, że właśnie to, co z perspektywy centrum stanowiło zagrożenie i uległo zniszczeniu, było istotnym wyznacznikiem przestrzeni pogranicza. Było warunkiem jego istnienia, jego odrębności wobec wszystkich centrów, fundamentem niepowtarzalnej w swym antagonistycznym zróżnicowaniu wspólnoty jego mieszkańców. Ból towarzyszący jej rozpadowi dowodzi, że ich autentyczna, choć często „niechciana”, tożsamość sprowadzała się w istocie do struktury konfliktowego współ-istnienia:

Kiedy dzisiaj leżąc lub siedząc na metalowym łóżku, w każdej jednak pozycji bębniąc Oskar odszukuje pasaż Zbrojowni, gryzmoły na ścianach Więziennej Wieży, samą Wieżę Więzienną i jej naoliwione narzędzia tortur, trzy okna foyer Teatru Miejskiego za kolumnami, znowu pasaż Zbrojowni i sklep Sigismunda Markusa, aby odtworzyć szczegóły pewnego wczesniowego dnia, musi jednocześnie szukać ziemi Polaków. Jak jej szuka? Szuka swoimi pałeczkami. Czy szuka również swoją duszą? Szuka wszystkimi organami, ale dusza nie jest organem. (...) ja szukam Polski na moim bębnie i bębnię: zginęła, jeszcze nie zginęła, znów zginęła, przez kogo zginęła, omal nie zginęła, już zginęła. Polska zginęła, wszystko zginęło, jeszcze Polska nie zginęła”⁴.

Swoistość kultury pogranicza polega bowiem na tym, że nawet wzajemna wrogość jego mieszkańców nie wyklucza ich kulturowej symbiozy. Mają wspólne zapachy dzieciństwa, wspólny pejzaż pierwszego, jeszcze nie całkiem

⁴ G. Grass, *Blaszany bębenek*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1984, s. 107–108.

świadomego kontaktu ze światem. Składają się na ten pierwotny świat uczuć i pamięci drobne rytuały codzienności, smak potraw, zwyczaje obowiązujące w sferze potocznego porozumienia:

Babka dobrze mówiła po niemiecku, chociaż z twardym akcentem. Ze swoimi dziećmi zawsze rozmawiała jednak po polsku. W ten sposób mogli mówić o rzeczach, które nas, wnuków, nie powinny były obchodzić⁵.

To wspomnienie Horsta Bienka jest przecież wspólną własnością mieszkańców jakiegokolwiek pogranicza. Zmieniać się będą języki i sytuacyjne detale. Istota wspomnienia pozostanie niezmienna i wspólna: w „tamtym” języku mówiło się na co dzień „o rzeczach, które nas (dzieci – MDP) nie powinny były obchodzić”. „Tamten” język nazywał część najbliższego otoczenia: dobrze znane miejsca, dziecięce zabawy, niektóre narzędzia i gospodarskie czynności. Zamykał, ale i zarazem otwierał „świat rzeczy zakazanych”. Obyczajowe tabu dotyczyło go w znacznie mniejszym stopniu aniżeli języka ojczystego. Świat *tamtých*, zamknięty w dźwiękach ich języka, stawał się więc niepostrzeżenie najbardziej intymną częścią świata *naszego*. Nawet jeśli uczono nas widzieć w nich przede wszystkim *obcych*, a nawet *wrogów*.

To, co synkretyczne w kulturze, nie istnieje bowiem jako zbiór izolowanych od siebie elementów. Są one wobec siebie komplementarne: dla każdego z nich wszystkie pozostałe stanowią kontekst modyfikujący jego własne znaczenia. Ten proces resemantyzacji przebiega niezależnie od świadomej woli społeczności, które go przeżywają. Ma on charakter ciągły, choć nie ewolucyjny. Nie oznacza to, że w jego przebiegu ulegają zawieszeniu bądź zatarciu więzi poszczególnych społeczności *pogranicza* z centrami kulturowymi, które uznają one za własne i które traktują jako wyznacznik swojej podstawowej tożsamości. Przeciwnie. Możliwy jest również odwrotny kierunek tego procesu resemantyzacji, czyli umacnianie i podkreślanie owych więzi. Jednak sam ten dwoiście ukierunkowany proces jest na pograniczu niezmiennie obecny, kształtuje postawy zbiorowe i indywidualne. A dzieje się tak dlatego, że *pogranicze* to przestrzeń nieustannej, przyjaznej albo wrogiej konfrontacji, która jednak prymarnie nie ma charakteru ideologicznego, lecz dokonuje się na płaszczyźnie czysto egzystencjalnej. Jego mieszkańcy muszą wciąż, na co dzień, określać siebie **wobec innych**, i to w obszarze codzienności, a nie odświętnych deklaracji ideologicznych. Tutaj *obcy* jest sąsiadem, kimś tak samo tutejszym, jak ja, zaś role wroga lub przyjaciela w każdej chwili mogą ulec wymianie i niosą w sobie możliwość najbardziej paradoksalnych konfiguracji.

Była już mowa o tym, że kulturowe wzorce i stereotypy wytwarzane przez centrum ulegają w przestrzeni *pogranicza* zarówno wyostreniu, jak i nieustannej rewizji. Świadomość podziału, granicy pomiędzy *swoim* i *obcym* jest tu szczególnie obecna. Zarazem jednak codzienność, to najbliższe środowisko kulturowe człowieka, narzuca konieczność komunikacji. Kulturowa *wielojęzyczność* jest, w jakimś elementarnym zakresie, faktem tak oczywistym, że

⁵ H. Bienek, *Podróż w krainę...*, op.cit., s. 288.

wręcz niezauważalnym. Jest bowiem życiowo niezbędna. Przy tym więzi i stosunki, występujące w obszarze codzienności, nieustannie weryfikują stereotypowe wyobrażenia oraz zideologizowane wzorce. Wśród *obcych, gorszych, najeźdźców, wrogów* pojawiają się *ludzie mimo wszystko porządni* albo *ludzie mimo wszystko mądrzy*, w najgorszym razie *mimo wszystko ludzie*.

Bezosobowa masa, uosobiona w stereotypowej figurze *obcego*, przeistacza się na pograniczu w wiele konkretnych twarzy. I to twarzy rozmaitych, istniejących w horyzoncie indywidualnego, codziennego doświadczenia. Przy tym *obcy*, wraz ze wszystkimi atrybutami swej obcości, jest oczywistym – choć często odrzucanym i nieprzyjaznym elementem przestrzeni *oswojonej*, uważanej za *własną*. Jest integralnym składnikiem psychicznego pejzażu lokalnej ojczyzny. Jest Mazurem, Ślązakiem, góralem, nie przestając być Polakiem, Słowakiem, Niemcem, Czechem, czyli *obcym* dla swoich ziomków odmiennej narodowości. Ta cecha obcości eksponuje się zwłaszcza wtedy, gdy ojczyzna ideologiczna naszego sąsiada znajduje się *po tamtej, nie naszej stronie granicy*.

Wydaje się zatem, że specyfikę *pogranicza* określa w pierwszej kolejności fakt, iż podstawową relację kulturową: opozycję przestrzeni własnej i obcej modyfikuje tutaj kategoria *swojskości*. Swojska może być bowiem przestrzeń synkretyczna, współtworzona przez obcość, która stanowi element codzienności; obcość będącą składnikiem oswojonego pejzażu – realnego i psychicznego. Składają się nań charakterystyczne elementy krajobrazu, zarówno te ukształtowane przez człowieka, jak i przez naturę, obyczaj, nieświadomie przyswajane wzory zachowań i reakcji emocjonalnych, drobne lub wyraziste osobliwości języka, skłonności estetyczne, a nawet zamiłowanie do określonych potraw. To wszystko, co sprawia, że gdzieś czujemy się *u siebie*, nawet jeśli tę przestrzeń rozdziela *granica*, jeśli częściej bywa przestrzenią nieszczęścia i konfliktu niż harmonii. To swojskość właśnie sprawia, że mieszkańcy pogranicza równocześnie i odrzucają, i asymilują obcość, że wyznaczając i wyostrażając kulturowe granice, równocześnie je podważają i zacierają. Żyjąc bowiem obok siebie, nawet społeczności najbardziej zamknięte i wrogo do siebie nastawione wzajemnie modyfikują swoje zachowania kulturowe. Powołują do życia wspólną, *tutejszą* przestrzeń kultury:

Widzę dzieci, jak w wolnej procesji wychodzą środkiem kościoła, najpierw dziewczęta, potem chłopcy w nowych, czarnych garniturach, na które rodzice długo oszczędzali. Idą powoli i uroczyście, uważając, żeby nie zgasły świece, bo to przynosi nieszczęście. Ich twarze płoną, ciągle jeszcze przeżywają, że dopiero co po raz pierwszy położono im na język świętą hostię, przeżywają ciężki zapach kadzidła, kolorowe szaty księży, połyskujące złoto monstrancji, grzmiącą muzykę organową. Nie rozumiem języka, lecz są to stare pieśni, które tutaj śpiewają: Święty, Święty, Święty Pan Bóg zastępów⁶.

Swojskość wyznacza granice prywatnej, lokalnej ojczyzny: odrębność i tożsamość innego rodzaju aniżeli etniczna, religijna, czy polityczna. Swojskość wyznacza granice regionu, tak jak rozumie się go dzisiaj. A *pogranicze* jest bardzo

⁶ Ibidem, s. 241–242.

specyficznym, ale i bardzo dobitnym przykładem współczesnej i historycznej użyteczności tego pojęcia. Swoją pozytywną tożsamość mieszkańcy pogranicza mogą bowiem budować właśnie na podstawie poczucia lokalnej wspólnoty, poczucia swojskości, moderującej impulsy płynące z centrów. Nie muszą przy tym wcale odbierać tym impulsom znaczenia. Zawsze jednak przystosowują to, co ideologicznie *swoje*, do wymiarów i kształtów regionalnej, *pogranicznej swojskości*.

Wyznacznikiem pozytywnej tożsamości *pogranicza* jest więc zgoda na peryferyjność i uczynienie z niej samoistnej, odrębnej wartości. Zrozumienie, że – z perspektywy centrum kulturowego – nawet najbardziej gorliwi strażnicy obszaru jego wpływów, najbardziej bohaterscy obrońcy jego *rubieży* i *przedmurzy* są naznaczeni *obcością*. Że wbrew ich wszystkim wysiłkom cień Innego, niepokojący swoją odmiennością, nieodłącznie im towarzyszy. Tę odrębność *człowieka znad granicy* on sam musi zaakceptować. Uprzednio zaś zrozumieć, że ów fatalny *cień Innego* jest częścią jego samego, i że ta ciężąca nad nim odmienność może być walorem, a nie tylko brakiem.

Literackie obrazy przestrzeni *pogranicza* realizują w kilku podstawowych wariantach jej powyżej scharakteryzowane, modelowe wyznaczniki. Zaczniemy od tego, co jest dla tych zróżnicowanych wariantów wspólne.

Przestrzeń *pogranicza* jest zawsze przestrzenią w jakiś sposób egzotyczną, zamkniętą dla spojrzenia z zewnątrz, ale najczęściej bezbronną wobec zewnętrznej agresji, która zagraża jej ze wszystkich stron. To przestrzeń beładnie miażdżona przez czas historyczny, często jednak żyjąca w rytmie wyznaczonym przez czas natury, niepostrzeżenie przekształcający się w czas mityczny. Przestrzeń, którą wielu pragnie posiadać i na zmianę, na dłużej lub krócej, udaje im się zrealizować to pragnienie. Jednak żaden przybysz nie potrafi jej opanować, ponieważ żaden jej nie rozumie. Żadnemu nie udaje się wtargnąć w ów niedostępny dla niego obszar *swojskości*. Swojskości *pogranicza*: egzotycznej, pełnej magicznych tajemnic, naznaczonej obcością dla każdego przybysza, z każdej strony granicy, rozumiałej tylko dla *tutejszych*, którzy zazdrośnie jej strzegą, aż do momentu *utraty* nie dostrzegając jej niezwykłości.

Literacki pejzaż *pogranicza* to tajemnicze bory, nieprzebyte bagna, nieprzyjazne skały, niezmierzone stopy, piaszczyste lub błotniste drogi, prowadzące nie wiedzieć dokąd, dziwnie splątane i kręte. To kapryśne, nieokiełznane rzeki i groźne w swej obojętności jeziora. To rzadkie, uderzające swym niezwykłym, archaicznym wyglądem ludzkie siedziby. Ten pejzaż to Sienkiewiczowskie Dzikie Pola, Mazury Kirsta, Lenza i Kruka, kaszubskie kartofliska Grassa, a w innym wymiarze – jego Gdańsk, to Bośnia Andricia i Selimovicia, to oniryczne wileńskie krajobrazy Konwickiego, to Śląsk Horsta Bienka i Litwa Miłosza.

Na równych prawach zamieszkują ten pejzaż ludzie, a z nimi upiory, czarownice, złośliwe gnomy i olbrzymy, dusze schwytanych i straconych rozbójników. Ludzie żyją tu według jakichś archaicznych, sobie tylko znanych praw. Bywają rozdarci, nieszczęśliwi i okrutni, lecz zarazem reprezentują poczucie ładu, którego rękojmię stanowi przenikanie się ich świata ze światem natury

i światem upiórów. Nie znaczy to oczywiście, że literatura kultywująca temat pogranicza najczęściej i najchętniej buduje rzeczywistość fantastyczną. Jest wprost przeciwnie. Najczęściej charakteryzuje się ona werystycznym wręcz stosunkiem do pejzażu, do faktu historycznego, do obyczajowego detalu. Z *Błaszany bębenkiem* w rękę można poruszać się po starym Wrzeszczu, jak z bardzo szczegółowym przewodnikiem. Można ugotować czerninę według przepisu zawartego w *Muzeum ziemi ojczystej* Lenza albo żurek – według recepty z *Podróży w krainę dzieciństwa* Horsta Bienka. Można osiemnasto- i dziewiętnastowieczne mentalne dzieje Bośni odtworzyć na podstawie nowel i powieści Andricia i Selimovicia.

Upiory są figurami tradycji, historii i legendy, która na peryferiach kulturowych, z dala od zmiennej dynamiki centrów, jest bardziej trwała i żywiej obecna w zbiorowej pamięci. Na pograniczu *historia* przechowana w *opowieści* jest elementem swojskości i codzienności, ponieważ sami mieszkańcy tej przestrzeni, ich zwyczajne życie, więzi i konflikty istniejące w sferze prywatności, ich obyczaje i język, pejzaż kulturowy, którego są składnikiem, stanowią egzystencjalne świadectwo najnowszych i najdawniejszych zdarzeń.

Synkretizm jest cechą nie tylko przestrzeni, ale i czasu pogranicza. Przekazami historycznych znaczeń są tutaj żyjący obok siebie, konkretni ludzie, nie zaś pomniki i oficjalne dokumenty przeszłości. W mazurskim Łukowcu Siegfrieda Lenza nikogo specjalnie nie dziwi to, że akurat tutaj postanowiono wzniesić pomnik „ulubionego komendanta Bośniaków” ani to, że bohaterowie powieści czynią z jego cokołu użytek zgoła sprzeczny z funkcjami przeznaczonymi pomnikom zwycięskich wodzów:

Stał tam podobny do kłosa cokół, wysoki na chłopa, świeżo zbudowany i przeznaczony na podstawę dla zamyślnego generała Günthera: miał to być pomnik ulubionego komendanta Bośniaków; pierwszy projekt ojcowie miasta Łukowca odesłali, ponieważ generał okazał się zbyt podobny do artysty, niejakiego Rosińskiego.

Eugen Lawrenz (mazurski wędrowny zdun, zbiegły więzień, znający niezliczoną ilość mazurskich legend – MDP) przelazł przez ogrodzenie z żelaznych prętów, zaostzonych na kształt pali, obszedł wkoło cokół, wdrapał się na niego, stanął tam na rozstawionych nogach i patrzył ponad jeziorem na ukryte w tajemniczym mroku więzienie, następnie przykucnął i opukał cokół. Z boku była żelazna płyta, przytrzymana tylko śrubami, Eugen Lawrenz wyjął ją, wsadził głowę do otworu, jeszcze raz rozejrzał się i wcisnął się do środka: bośniacki generał miał swojego pierwszego sublokatora⁷.

Ten pomnik jest posłaniem ideologicznego centrum, dla którego Bośnia stanowi dokładnie taką samą peryferię, jak Mazury. „Bośniacki generał” (o niemieckim nazwisku) to *trwający na rubieżach obrońca ojczystych granic*. Jego „sublokator” (również Niemiec) – to nosiciel mazurskiej, lokalnej *swojskości*, żywe świadectwo jej historycznych nawarstwień. To właśnie on uosabia prawdziwą treść tego miejsca i jego autentycznych dziejów, zamieszkując w cokołach ideologicznych pomników, i chociaż robi to ukradkiem, wbrew prawom

⁷ S. Lenz, *Muzeum ziemi ojczystej*, op.cit., s. 69.

określonym przez centrum, to jednak on – a nie „bośniacki generał” – ostatecznie ustanawia tożsamość *przestrzeni pogranicza*.

Rytm życia chrześcijańskich, muzułmańskich i wszystkich innych mieszkańców Sarajewa, Višegradu i Travnika jednakowo wyznaczają w powieściach Andrićia kolejne przyjazdy i odjazdy paszów, wezyrów, konsulów, o których tak naprawdę wiadomo jedno: to tylko przybysze, którzy **tutaj** na zawsze pozostaną obcy. Ich przeznaczeniem jest odejście, czyli klęska. Czas i przestrzeń *pogranicza* są po naszej stronie, ponieważ to my tu **jesteśmy**, oni zaś – tylko **bywają**. Trwanie w oporze przeciwko historii jednocy u Andrićia wszystkich rdzennych mieszkańców Bośni. Trwanie w przestrzeni tragicznej, naznaczonej nienawiścią, krwią i złem. Trwanie w zawieszeniu i bezwładzie albo w chaosie bezsensownych rzezi. Ale tutaj, „na swoim” i na swój własny, niedostępny dla przybyszów sposób:

My tu jesteśmy na swoim, a każdy inny, który tu przyjdzie – na cudzym, i długo tu miejsca nie zagrzeje. Wojska tu nadciągały i nie mogły się długo utrzymać. Wielu tu przychodziło, żeby zostać, ale każdy, jak dotąd, pokazywał nam plecy i ci następni też pokażą, skoro już przyjdą⁸.

Ludzie pogranicza często bywają też określani przez swoje poczucie wyalienowania ze wszystkich kultur, z którymi na co dzień współ-żyją: przez poczucie skazania na inność, marginalność, niezrozumienie. Wówczas albo próbują swą inność „oswoić”, przedstawiając ją jako rezultat świadomego wyboru, jak czyni to kaleki bohater Grassa – Oskar Matzerath:

Dzisiaj jako prywatny pacjent zakładu dla nerwowo chorych, gdy to wszystko stało się już historią (...) mam właściwy dystans do swojego bębnienia pod trybunami. (...) Czy Oskar bębniąc coś tamtych narzucał? (...) Czy pewnej jednodaniowej niedzieli w sierpniu dziewięćset trzydziestego piątego po raz pierwszy, a później jeszcze kilkakrotnie rozpędział brunatne wiece waląc w biało-czerwony wprawdzie, a jednak nie polski blaszany bębenek?

Robiłem to wszystko, musicie państwo przyznać. (...) i proszę również państwa, którzy nie jesteście pensjonariuszami zakładów dla nerwowo chorych, żebyście widzieli we mnie po prostu trochę dziwnego człowieka, który z prywatnych, w dodatku estetycznych powodów, [...] na znak protestu bębnił na zwyczajnej dziecięcej zabawce⁹.

Albo też miotają się pomiędzy nienawiścią i pogardą a miłością do dźwiganego przez siebie ciężaru, którego przecież nie wybrali, jak Szehaga Soczo, tragiczny bohater powieści Selimovicia *Twierdza*:

Osman Vuk klęczał przy posłaniu i trzymając bezwładną rękę Szehagi recytował powoli swą znaną litanię nazw wsi bośniackich, nie pogodnie jednak i szyderczo jak zwykle, lecz głosem głuchym i przejętym, jakby wykonywał obrzęd.

W pokoju weneckiej oberży nad Wielkim Kanałem, przepływającym przez środek miasta z marzeń Szehagi, wśród ogłuszającego zgielku karnawału toczyły się posępne słowa naszej nędzy:

⁸ I. Andrić, *Travnička hronika*, Beograd 1981, s. 12.

⁹ G. Grass, *Blaszany bębenek*, op.cit., s. 125–126.

– Zła Wieś, Czarny Wir, Błotniska, Głogowiec, Zgorzeliska, Głodówka, Wilkowyje, Cierniska, Niedola, Gadziszczce...

(...) Coś jak wyraz ulgi przemknęło po bladych policzkach, cień smutnego zadowolenia osnuł twarz konającego, a spod przymkniętych powiek spłynęła łza. Jeszcze żył. (...) jeszcze pragnął słyszeć mowę ojczystą, swą miłość ukrytą¹⁰.

Albo wreszcie, jak „ludzie Lewantu” – bohaterowie Ivo Andricia, noszą na sobie to piętno jako przekleństwo losu, jako niezasłużoną karę za „pierworodny grzech” narodzin w pobliżu *granicy*. Jako znak przynależności, polegającej w istocie na wyobcowaniu ze wszystkich, dostępnych im światów:

To ludzie znający wiele języków, z których żaden nie jest ich własnym, znający dwie wiary, z których żadnej nie wyznają żarliwie. To (...) wieczyści pośrednicy i tłumacze, którzy samych siebie nie pojmują i wyrazić nie potrafią: znawcy Wschodu i Zachodu (...) dla obu stron jednakowo podejrzani i godni pogardy. (...) To ludzie granicy, fizycznej i duchowej, czarnej krwawej linii, wskutek jakiegoś strasznego i absurdu nieporozumienia wytoczonej pomiędzy ludźmi. (...) To **świat trzeci**, w którym nagromadziło się wszelkie przekleństwo podziału ziemi na dwa światy¹¹.

Ludzie *pogranicza* mogą więc swoją odmienność, swoją *egzotyczną swojskość* akceptować, lecz mogą ją też odczuwać jako ciężar, a nawet jej wręcz nienawidzić. Jednakże, chciana czy niechciana, to właśnie ona decyduje o tym, kim są naprawdę. Uwolnić się od niej nie potrafią. Wszędzie pozostają *wygnańcami*, jak narrator *Rodzinnej Europy* Miłosza czy mazurscy przesiedleńcy Lenza. Albo też wracają i uczepliwszy się okrucieństw przeszłości, skrawków jej czasu i przestrzeni, jak bohaterowie Andricia, Konwickiego, Grassa – „wraz z nimi niepowstrzymanie pędzą w nicłość”¹². Trapieni swymi tajemniczymi obsesjami, powodowani niejasnymi motywami czy irracjonalnymi odruchami, są – w odbiorze kulturowych centrów – nieprzewidywalni, niezrozumiali, a więc irytujący i niebezpieczni. W swoich z nimi stosunkach często przybierają postać wysłanników zagrożenia. Ich *egzotyczna swojskość* jest dla świadomości centrum *nieswoja*. Jest zbyt bliska któremuś ze stereotypów obcości, jakie w tej świadomości funkcjonują. Dlatego też albo wymaga zabiegów, które ją przystosują do kulturowego autoportretu centrum, albo też powinna zostać zdeprecjonowana i odrzucona. Taka jest istota procederu „plewienia historii” *pogranicza*, procederu przejmującego opisanego przez Siegfrieda Lenza. Nadał on temu opisowi literacką postać wędrowki Eugena Lawrenza po Mazurach lat trzydziestych dwudziestego stulecia. Wtedy to właśnie „wyczyszczono” ich lokalną toponimię, nadając wszystkim elementom ich przestrzeni „gładkobrzmiające niemieckie imiona”. Ale *swojskie* dla prawowitych mieszkańców tej pogranicznej krainy były nazwy dawne, polskie, „na których człowiek łamał sobie język”¹³. I tak, z przestrzeni *swojskiej* uczyniono bardziej *swoją*, która jednak odpycha swych

¹⁰ M. Selimović, *Twierdza*, tłum. M. Krukowska, Warszawa 1976, s. 445–446.

¹¹ I. Andrić, *Travnička hronika*, op.cit., s. 389.

¹² I. Andrić, *San bega Karčicia* [w:] *Sabrana dela*, t. 5, Beograd 1981, s. 129.

¹³ S. Lenz, *Muzeum ziemi...*, op.cit., s. 344–345.

prawowitych mieszkańców nagle objawioną *obcością*. Motyw ten powraca również w utworach Kirsta i Bienka. Nazwa bowiem – i język w ogólności – to kolejne ważne wyznaczniki zarówno realnej, jak i literackiej przestrzeni *pogranicza*. Jego język także jest żywą, zakotwiczoną w codzienności, materią dawno minionych zdarzeń. Jest świadectwem lokalnego, wielokierunkowego osławiania obcości. Również – tej świadomie odrzucanej i wrogiej.

Mowa *pogranicza*, obserwowana na wszystkich poziomach wielkiego tekstu kultury, jest ambiwalentną mową konfliktu i syntezy. Jest autonomicznym zjawiskiem i odrębną, swoistą wartością. Stwarza horyzont, w którym potrzeba tożsamości ustalonej wobec *centrum* przełamuje się i sprawdza – w sposób naturalny i oczywisty – w zetknięciu z życiowym nakazem ustalania tożsamości lokalnej i regionalnej. Wyborów trzeba tu dokonywać na co dzień. I *codziennosc* jest surowym sędzią ich trafności. Nie oznacza to bynajmniej, że owe dwie tożsamości są z natury ze sobą sprzeczne. Przeciwnie – potraktowane komplementarnie tworzą całość i bardziej stabilną, i zarazem bardziej otwartą.

Przestrzeń *pogranicza* jest bowiem, z konieczności, laboratorium współegzystencji, w którym nieustannie sprawdza się wartość wzorców ofiarowanych bądź narzuconych przez kulturowe centra. Sprawdza się w konfrontacji z lokalną swojskością, której integralny element stanowią wzorce i wartości przynieszone tutaj przez różne, *obce* sobie kultury. Ontologiczną podstawą przestrzeni *pogranicza* jest jej podstawowa właściwość: stworzenie im obszaru i możliwości współ-istnienia. Ostatecznie tę przestrzeń zrujnować mogą tylko jej prawowici mieszkańcy, kiedy agresywnej ideologii centrów dadzą pierwszeństwo przed swojskością. Kiedy stereotypy bez reszty przysłonią im obszar codzienności. Kiedy przyzwolą na to, by została zniszczona różnorodność ich egzystencjalnego doświadczenia.

CZASOPRZESTRZEŃ *LITERATURY POGRANICZA*

Bachtinowska czasoprzestrzeń jest kategorią organizującą całość świata przedstawionego nie tylko w porządku fundamentalnych dla danego tekstu modeli kulturowych, z całym ich mityczno-archetypowym zapleczem, nie tylko w zgodzie z regułami określonej konwencji literackiej, ale i w horyzoncie wartości. Ta ostatnia jej funkcja wydaje się szczególnie istotna zwłaszcza wtedy, gdy rzeczywistość utworu zorganizowana jest wokół „Ja wielojęzycznego i „wielogłosowego”, które równocześnie bytuje w rozmaitych, równie mu bliskich i równie obcych zarazem, przestrzeniach aksjologicznych.

Kreowana przez literaturę przestrzeń *pogranicza* jest wyjątkowo silnie określona przez ową ambiwalencję wartości *swoich/obcych*, ujawniającą się nie tylko na wszystkich poziomach konstrukcyjnych przestrzeni przedstawionej, ale i poprzez kategorię czasu oraz specyficzny sposób jego funkcjonowania. I jest to zarówno linaerny czas wydarzeń – będący tu przede wszystkim czasem *wielkiej historii*, jak i cykliczny czas utraty, powrotu i niezmiennego trwania – będący w pierwszym rzędzie czasem codzienności, pamięci i *małych historii* pojedynczych ludzi. To właśnie ten czas jest nosicielem cechy niezmienności, właściwej światom mitu, która wydaje się szczególnie istotnym elementem literackiej kreacji przestrzeni *pogranicza*. Pejzaż tej przestrzeni trwa bowiem poza i ponad czasem, a składają się na niego zarówno bezdenne błota, nieprzebyte bory i pola zmieniające się w nieodwołalnym rytmie pór roku, jak i uliczki miejskich peryferii, dawne budowle, zapachy i smaki, zmieszane dźwięki mowy, których nie sposób napotkać gdzie indziej.

Z drugiej jednak strony – ontologiczną cechą tej przestrzeni jest jej nieokreślony i niepewny status, wymykający się wszelkiej jednoznaczności, jej związek ze wszystkim, co bezpowrotnie minęło, choć mimo to nadal trwa, zastygłe w niezmiennionych kształtach; z tym, co utracone, a jednak wciąż obecne i żywe, niezwykle w swojej zwyczajności. *Zwyczajność* i *codziennność*, oddawane z werystyczną wręcz starannością, są niezwykle ważnymi, by nie powiedzieć – konstytutywnymi czynnikami budującymi swoistość czasoprzestrzeni *pogranicza*. Wydaje się, że owa dominacja *zwykłości* i *codzienności* nie jest rzeczą przypadkową, że ich wyrazista i powtarzalna – we wszystkich rozpatrywanych tu utworach – obecność ma istotne znaczenie zarówno semantyczne, jak i ak-

sjologiczne. Świat *pogranicza* zyskuje dzięki nim niezwykłą, zmysłową konkretność, a rzeczywistość przedstawiona – jako całość – walor wymyślonej przez Danilo Kiša *encyklopedii umarłych*, niecodziennej w swym pedantycznym pietyzmie i w swej dotykanej obrazowości dokumentacji „życia wszystkich ludzi” (w naszym przypadku – wszystkich ludzi *pogranicza*), którzy – aby znaleźć swoje miejsce w obrębie Księgi – musieli spełnić jeden tylko warunek: być zupełnie anonimowi i nieznani, nigdy w całym swoim życiu nie dokonać niczego, co zapewniłoby im miejsce w oficjalnie usankcjonowanej, zbiorowej pamięci¹.

Odnotowując wagę tego werystycznego pietyzmu wobec codzienności i wobec topograficznego szczegółu, nie należy jednak, w moim przekonaniu, wysnuwać na tej podstawie wniosku o dominacji poetyki realistycznej w twórczości pisarzy, którzy podejmują tematykę *pogranicza* w sensie, jaki został temu pojęciu nadany w porządku naszych rozważań. Przyjęta przez nas strategia interpretacyjna nie ma bowiem charakteru przede wszystkim „poetologicznego”. Jest raczej próbą wykreowania i zastosowania swoistej perspektywy antropologicznej, w której implikatywna obecność stereotypów, wyobrażeń i wartości ma pozycję prymarną wobec ich eksplikatywnych realizacji. Oznacza to, że kategorie poetyki są w przyjętym porządku interpretacji niejako „rezultatem”, nie zaś źródłem ani nawet równoprawnym (wobec ich warstwy aksjologicznej) dysponentem rozwiązań, obecnych „na powierzchni” tekstów literackich.

Jak zatem należałoby określić, w tym dość specyficznym ujęciu, znaczenie Bachtinowskiej kategorii czasoprzestrzeni? Oznaczałaby ona właściwy tym utworom sposób organizacji świata przedstawionego, rozpatrywany przede wszystkim w jego aspekcie aksjologiczno-kulturowym, a dopiero w drugiej kolejności – jako fenomen literacki czy artystyczny w ścisłym tego słowa znaczeniu. Taki styl interpretacji literackiej problematyki *pogranicza* powoduje, naturalnie, określone konsekwencje. Prymat perspektywy antropologicznej oznacza bowiem koncentrację uwagi na poziomie rzeczywistości przedstawionej i przypisanych jej sensów naddanych, na składających się na nią wydarzeniach, doświadczeniach i przeżyciach bohaterów i wreszcie – na pozycji, jaką zajmują wobec nich narrator, a zwłaszcza podmiot literacki.

Nie oznacza to jednak marginalizacji problemów poetyki, a zwłaszcza – pominięcia charakterystycznych aspektów konstrukcji językowej tych tekstów. Byłoby to poważnym błędem metodologicznym, i to właśnie w kontekście tak określonej strategii badawczej. Zostało tu już bowiem wielokrotnie powiedziane, że literackim podmiotem kreującym świat *pogranicza* jest Ja wielojęzyczne, świadome swego wielostronnego uwikłania w obcość i peryferyjność; uwikłania, które odrzuci lub akceptuje, ale uznaje za własne i naturalne (jako dar lub kalectwo), a więc czyni je niezbywalnym elementem swojej świadomości i swojego sposobu percepcji świata. Językowe sygnały owej (nie do końca) oswojonej obcości są zatem niezwykle ważnym elementem rzeczywistości

¹ D. Kiš, *Encyklopedia umarłych*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska i Ch. Arvanitidis, Warszawa 1991.

przedstawionej, i to one w sposób najbardziej jaskrawy i oczywisty sygnalizują jej niecodzienny charakter.

Nawet w jednej z najbardziej znanych powieści Hansa Hellmута Kirsta *Bóg śpi na Mazurach*, słusznie skądinąd uznanej przez Huberta Orłowskiego za „literaturę peryferii”, a nie literaturę *pogranicza*², ów żywioł oswojonej obcości jest wyraźnie obecny w formie zmetaforyzowanej przez Lévinasa jako „dojmujące odczucie nieobecności”. Mieszkańcy peryferii kierują się w niej bowiem odrębnym kodeksem moralnym, którego jądro stanowi imperatyw bezwzględnej obrony tego, co *swoje* i *swojskie*, przed regułami jakiegokolwiek odmiennego porządku, narzucanego im z zewnątrz. W powieści Kirsta wprowadzie, jak zostało to już powiedziane i jak to zauważył Orłowski, owym stygmatem obcości naznaczona jest wyłącznie kultura rodzima, w jej postaci reprezentowanej przez *centrum*, jednak sposób jej odczuwania (i odrzucania) charakterystyczny jest dla mieszkańców etnicznego i kulturowego pogranicza, którzy samych siebie postrzegają i definiują jako ludzi *granicy*. Jako lokatorów zamkniętej, jasno wyodrębnionej przestrzeni, zewsząd zagrożonej nieprzyjazną obcością, i to niezależnie od tego, z której strony granicy (*ich* czy *naszej*) ów świat zewnętrzny zechce ich zaatakować. I właśnie owo specyficzne odczucie obcości, poczucie niepewności i zagrożenia, które stale towarzyszy bohaterom w ich z pozoru spokojnej egzystencji, toczącej się w nieodmiennym od wieków rytmie cyklu natury, oraz ów nieodparty imperatyw obrony wartości *własnych* składa się na opisywany tutaj syndrom *obecności przez nieobecność*. Cięży nad bohaterami Kirsta z pozoru tylko niedostrzegalną, lecz nieodmiennie dojmującą egzystencją Innego.

Zwalisty mężczyzna skrzywił twarz i zaśmiał się bezgłośnie. Nagarnął widelcem jajecznicę i uniósł do szeroko rozwartych ust. Nie zakrztusił się, tyle że ustąpiło rytmiczne kolebanie jego brzucha. Żuł ze smakiem, a jednocześnie przypatrywał się niemal kłkowie leżącej przed nim na stole wędzonej szynce. (...)

– Ponieważ byłem z tobą w ogrodzie – powiedział otyły mężczyzna krojąc wędzoną szynkę – możesz śmiało mówić mi Johann. – Johann Leberecht zerknął na nią i uniósł w jej stronę gruby, różowy płat szynki.

– Sam możesz jeść swoje świnie – odparła Elfrieda Materna i odchyliła się. (...)

Leberecht skinął z powagą wpatrując się badawczo w połyskujące tłuszczem kielbasy, które leżały przed nim w misce.

Tak to jest – powiedział. – Ktoś kocha, ktoś inny umiera, drugi zapija się do nieprzytomności, a wszystko to dzieje się w tej samej sekundzie. (...) Wczoraj zarzynałem cielę. A krowa, której ten cielak był, w tym samym czasie stała latując się na podwórzu i pozwalala się pokrywać.

– Nie jesteście zwierzętami.

– Nie – powiedział przeciągle Leberecht. – Ludźmi jesteście. A to często gorsze.

Popatrzył ponad zastawionym stołem, omijając wzrokiem Elfriedę, w głąb ogrodu, gdzie poranne słońce wysuszało nocną rosę. Na rozległych polach stało zboże, kłosa zaś miało ciężkie. Lasy wily się wokół pól na kształt wieńców. Była to przestronna i zasobna okolica. Razילו ją upał słońce.

² Zob. H. Orłowski, *Literatura wobec utraconych „małych ojczyzn”*, op.cit.

– Żyjemy w ostatnim pozostawionym ludziom zakątku raju – rzekł. – Musimy go dla siebie zachować.

– To ma być raj? Zapytała opryskliwie Materna. – Przecież to jaskinia morderców!

Otyły mężczyzna popatrzył na nią przeciągle i badawczo, a w jego oczach pojawił się ledwie dostrzegalny smutek.

– Elfriedo – powiedział – tutaj wzrosłaś. Tutaj się urodziłaś, zdaje się przed dwudziestoma ośmioma laty. Twój, ale i mój świat tu się zaczyna i tu się też kończy; dochodzi, jeśli już sięgnąć bardzo daleko, najwyżej do Olsztyna. To nasz świat, Elfriedo. Tu pragniemy żyć w spokoju.

– I z całym tym spokojem zabijacie ludzi!

– Ty byłaś tą, która go tu ściągnęła – rzekł spokojnie Leberecht. – Ty go poślubiłaś, a on ciebie bił; pracowałaś dla niego, a on chodził do innych kobiet. (...)

– Często go przekonywałem, ale był niepoprawny. Tylko z twojego powodu otoczyłem go opieką, lecz on podobny był do szamoczącego się zwierza. Kiedy zdjąłem z niego dłoń, umarł. (...)

Elfrieda Materna nie odpowiedziała. Na pełnej piersi ściągnęła cienką chustę, którą nosiła na ramionach, i wpatrywała się w wyszorowane oraz posypane białym piaskiem deski podłogi. Z nich unosiła się ku niej zaprzła woń stęchlizny i wody. (...)

– Wszyscy – mówił Johann Leberecht – mamy niekiedy godziny, w których moglibyśmy mordować; nierzadko sami jesteśmy tymi, których chcielibyśmy utłuc. Przyczyną tego są upalne, letnie dni wrące w naszej krwi, albo długie zimowe noce, które odbierają nam sen. Bo też tkwimy wśród natury, a tym samym w sąsiedztwie Boga. I jeszcze wiemy o dziele stworzenia albo co najmniej domyślamy się go. (...) Cokolwiek chcę zrobić, spełnia się, bo wszystko we mnie tego właśnie pragnie. Staje się naturą. Tutaj, w ostatnim zakątku na tej ziemi żyjemy jeszcze na łonie Wszechmocny. Chcę, żebyśmy jeszcze długo mogli tak żyć. To szczęście nielatte, ale jednak szczęście. I nie pozwolę go zniweczyć.

Leberecht położył dłonie na stole. Były ciężkie i mocne; nabrzmiały na nich żyły. Zdawało się, że pod nimi ukrywa klejnot, którego nie chce nikomu oddać. Pod dłońmi było jednak tylko czyste drewno.

Kobieta podniosła się. Opaloną jej twarz okalało jasnoblękitne niebo. Wypięzła pierś i nachyliła się ku siedzącemu. (...)

– Powinnaś żyć i kochać, Elfriedo. Tu, u nas. Pijasz mleko naszych krów, żołądek twój trawi to, co wyrasta na naszych polach, wszystkie pory twojego ciała wypełnia powietrze naszej krainy. Wyrósłaś z naszej gleby. Nie zapominaj o tym. Ten, kto zechce cię kochać, będzie musiał obydwoma nogami stać na tej ziemi, będzie musiał czuć się tak, jak gdyby był siewnym ziarnem, będzie musiał być jak drzewo, którego nie da się już przesadzić³.

W przytoczonym fragmencie, nader charakterystycznym dla „mazurskiej” prozy Kirsta, zwraca uwagę to, że przestrzeń otaczająca bohaterów, niezwykle sugestywna w swej podskórnej zmysłowości, została na poziomie scenerii naszkicowana za pomocą kilku zaledwie, i to niezbyt wyszukanych, motywów. Pola z ciężkimi kłosami, zewsząd otoczone wijącym się wieńcem lasów, upał, zaprzła woń świeżo wyszorowanego drewna, „latująca się” krowa i jej zarzynany cielak, jajecznica, miska pełna połyskujących tłuszczem kielbas i gruby, różowy płat wędzonej szynki. Oto właściwie pełny repertuar rekwizytów, za

³ H.H. Kirst, *Bóg śpi na Mazurach*, tłum. T. Ostojki, Warszawa 1993, s. 5–9.

pomocą których Kirst, grubymi pociągnięciami pędzla, szkicuje sugestywny i kompletny, lecz tylko z pozoru szczegółowy obraz przestrzeni, w której toczy się dramatyczna rozmowa dwójga bohaterów. Elfrieda oskarża w niej śniadającego na ganku Leberechta o zabójstwo jej męża, dokonane cudzymi rękoma w chwili, gdy ona kochała się z tymże Leberechtem w ogrodzie. Gwałtowna śmierć cielaka i równie gwałtowna śmierć człowieka zostaje – w tej powierzchniowo idyllicznej, „rajskiej” czasoprzestrzeni, gdzie wszystko, czego zapragnie związany z nią człowiek, „staje się naturą” – ujęta w jednorodnym porządku: nieubłaganej przewagi życia i określających je praw natury nad daremnymi skrupułami *abstrakcyjnej* (a więc *cudzej*) moralności.

Jednak zabity w niej człowiek nie jest, jak okaże się w dalszym rozwoju akcji, bezbronnym stworzeniem, złożonym w ofierze niewzruszonemu łaadowi prymitywnej natury. To właśnie on próbował zakłócić czysto ludzki porządek obcej sobie, peryferyjnej społeczności, ukrywając swoją moralną nicość w śmiertelnie niebezpiecznym dla tej społeczności kostiumie *narodowego* posłannictwa. Należał do tych, którzy „nie kochają swoich psów, wesołych, wiernych i wdzięcznych” i gotowi są je wymordować w imię „wyższych racji, higieny i porządku”. Był nazistą, stanowiącym dla mieszkańców wsi Maule zagrożenie o wiele bardziej rzeczywiste niż urojona epidemia wścieklizny, która po raz ostatni przywróciła im autentyczne poczucie wspólnoty. Zjednoczyło ich zagrożenie z *zewnątrz*, urzędowy nakaz bezsensownej rzezi „niemych przyjaciół”, który postanowili „załatwić po swojemu”. Nic już jednak nie mogło powstrzymać zwycięskiego pochodu *nowego świata*, gorliwie urządzanego przez powiatowych notabli, dla których *małe tragedie małych ludzi* stanowiły wyłącznie świetną okazję udowodnienia własnej gorliwości, lojalności i przydatności w *wielkim dziele* urzeczywistniania *wielkiej idei*⁴.

W powieści Kirsta społeczność *pogranicznej* peryferii skazana jest na nieodwołalną zagładę; paternalistyczno-patriarchalny porządek jej egzystencji musi upaść pod naciskiem totalitarnej maszyny narodowego socjalizmu. Żandarm Thiele, chłopski przybysz „z Prus Zachodnich, obecnej Polski”, który zdawał się być personifikacją jej nadziei na odnowienie i przetrwanie, a którego narrator porzuca w chwili miłosnego spełnienia i poczucia życiowej pełni, jest – podobnie jak marnotrawny, ale nareszcie odzyskany syn Leberechta – przeznaczony na wojnę i śmierć.

⁴ Warto zwrócić uwagę na to, że opowieść Kirsta o nazistowskich przepisach higienicznych może pozostawać w bezpośrednim związku z mało znanym wojennym epizodem z dziejów tzw. terenów włączonych do Rzeszy (Pomorze, Wielkopolska, Śląsk). Jednym z pierwszych wydanych wówczas zarządzeń był nakaz doprowadzenia wszystkich psów (połączony z rewizjami), które zostały następnie okrutnie wymordowane na oczach właścicieli. Nakaz ten uzasadniono „względami higienicznymi”, choć był w istocie elementem brutalnego terroru psychicznego. W tradycji wielu rodzin z tych terenów przetrwały opowieści o tym wydarzeniu i jego tragicznych niekiedy skutkach („Dziadek odprowadził swojego psa, wrócił do domu, położył się do łóżka i po kilku tygodniach zmarł”), które wyraźnie korespondują z wykreowanymi przez Kirsta okolicznościami samobójczej śmierci Frycia Grzesza.

Niczego już nie da się uratować, w upalnym mroku dożynkowej nocy dogorywają ostatki dawnego świata, wciąż ludząc jego mieszkańców pozorami odwiecznego porządku i trwałości. Thiele pokochał krainę, z której ziemi i mleka wyrosli Elfrieda i Leberecht. Ale pokochał ją tylko po to, aby natychmiast bezpowrotnie utracić. Czasoprzestrzeń powieści Kirsta jest bowiem, wbrew całej swej zmysłowości, pierwotnej witalności i ludzającemu sztafażowi niezmienności, naznaczona piętnem nieodwołalnego rozpadu i śmierci. Cało wychodzi z niej tylko wiecznie pijany Frycio Grzesz, zdolny do bezgranicznego poświęcenia w imię przyjaźni i miłości, który w bezdennych wodach jeziora odnalazł samobójczy spokój. Tylko jego nie dotknie rychły już koniec Mauli – koniec zapomnianych przez ludzi Mazur, na których wszechmocny Pan Bóg przez wieki układał się do snu.

Przyglądając się bliżej czasoprzestrzennej organizacji powieściowych światów Lenza, Bienka i Grassa, a także rozlicznych nowel i najważniejszych powieści Andricia, zauważamy bez trudu powtarzalną w nich obecność większości opisanych powyżej motywów i relacji. Jest to zbieżność znacząca, ponieważ nie tłumaczy jej bezpośrednie odniesienie do mazurskich realiów, w oczywisty sposób łączące ze sobą utwory Kirsta i Lenza. Odniesienie to zresztą wcale nie jest tak oczywiste i jednoznaczne, jak starają się to zasugerować obydwaj twórcy. Elementy mazurskiej scenerii, po które sięgają, kreując swoje archetypowe obrazy *peryferii/pogranicza*, są bowiem dobrane niezwykle starannie i bynajmniej nie odpowiadają standardowym wyznacznikom realistycznego opisu. Pomimo dużo bardziej skrupulatnego stosunku do szczegółu, którym charakteryzują się opisy Lenza, obydwaj autorzy wybierają podobne elementy pejzażu, ten sam rodzaj stosunku do drobnych detali i rytuałów codzienności (potrawy, zapachy, charakterystyczne niuanse „oczywistych” zachowań), podobny rytm upływającego czasu.

W tym świecie dni są długie, a miesiące i lata krótkie, dopóki rządzi się on swoimi własnymi prawami. Nawet czas ma tutaj wymiar *nieoficjalny*; jego rytm i przebieg zmienia się dramatycznie dopiero wtedy, gdy w tę kameralną – choć wspólną – przestrzeń niezmiennie toczącej się *prywatności* zdołają skutecznie wtargnąć drapieżni nosiciele „wielkiej historii”. Posłanictwem *pogranicza* jest bowiem trwanie i przetrwanie, któremu nie sprzyja właściwie nic. To ziemia, która nieustannie usuwa się spod nóg, krajobraz tajemniczy, niejasny i nieokreślony, w którym nie sposób uchwycić i rozróżnić czegoś, co na pewno jest *nasze*, chociaż jest on całkowicie podporządkowany paradoksalnej symbolice i atmosferze egzystencjalnego *zadomowienia/wyobcowania*. Ta ambiwalencja pewności i niepewności, organicznej jedności z naturą i lęku przed jej nieprzewidywalnymi kapryсами, które nierzadko uosabiają baśniowi mieszkańcy lasów, jezior i rzek, ta niemożliwość opisu własnej egzystencji w *tylko swoim* języku, to nieustanne nakładanie się przeciwstawnych horyzontów i dążeń organizują pejzaż *pogranicza* w jego warstwie symbolicznej, której – realistyczny z pozoru – sztafaż jego literackiej scenerii jest podporządkowany konsekwentnie i bez reszty.

Na obrzeżach urbanistycznych, lecz analogicznie skonstruowanych przestrzeni wykreowanych przez Grassa i Bienka otwierają się, z odwieczną obojętnością natury ignorując *graniczny* horyzont, „bure kaszubskie kartofliska” i tajemniczo zapuszczone peryferie Gliwic, na których rzeka, hałdy i kolejowe nasypy, niskie zarośla janowca – niestrudzonego zdobywcy jałowej ziemi, obecnego i u Andricia – trwają tak samo niezmiennie i nieodwołalnie, jak mazurskie jeziora i bagna, jak nadbałtyckie lasy powykręcanych przez wiatr rachitycznych sosen i bielejące z oddali brzozowe zagajniki:

Szli teraz wzdłuż strumyka. Był jednak na tyle szeroki, że nie można go było po prostu przeskoczyć tak jak rowu, lecz w niektórych miejscach, gdy się podciągnęło spodnie do góry, dało się przez niego przejść boso.

– Czy to jest Bytomka? Zapytał Josel, który miał nadzieję, że niedługo będzie już na miejscu.

– Tak, to jest to. I teraz radziłbym ci zdjąć buty. Musimy przejść przez strumyk. Tam z tyłu, w zagajniku, gdzie unosi się cienki dym, jest nasz rewir. A tam po drugiej stronie (...) za skarpą jest Kłodnica, której wody są tu spiętrzone.

Josel usiadł i zdjął buty. Było zupełnie cicho. Soczysta żółta dziewanna kwitła tu dookoła, a na dole przy rzece plenił się janowiec. (...) Na kamieniu siedziała jaszczurka, poruszając głową w jedną i drugą stronę. – Wszędzie jest pełno jaszczurek, teraz we wrześniowym świetle wychodzą z zarośli i opalają się, zanim zagrzebią się w ziemi na zimę. (...)

To był czas domów na drzewach. To był czas, kiedy każdy chłopiec przy pomocy dwóch trzech desek i kilku sznurów budował sobie dom na ogrodowej jabłoni, albo (...) na drzewie miejskiego lasku lub w lesie żernickim... Ta moda zrodziła się w Polsce, a teraz naśladowały ją dzieci z niemieckiego pogranicza i wkrótce takie domy można było zobaczyć także po lewej stronie Odry. (...) Zezok siedł pewnie przez las, chociaż nie było widać żadnej drogi ani ścieżki. Joselowi wydawało się, jakby kierował się tajemnymi znakami ukrytymi na drzewach, które dla niego były niedostrzegalne. I nagle przez białą korę brzozowych pni zobaczyli grupę dzieci: ferajna⁵.

I one także, pełne „niedostrzegalnych, tajemnych znaków” widocznych tylko dla *wtajemniczonych*, są siedzibami złośliwych lub pomocnych duchów, kryjówkami upiorów, pokutujących za swoje przed wiekami popełnione grzechy. Bo świat *pogranicza* nigdy nie jest pusty: zbyt wiele widział, zbyt wiele się w nim zdarzyło. To żywy pejzaż przesycony pamięcią o dawnych i nowszych, na ogół straszliwych wydarzeniach; pamięcią, przed której nieznośnym ciężarem chronią tylko niezliczone, drobne rytuały codzienności. To one tworzą *wspólną* przestrzeń bytowania – właściwą przestrzeń *pogranicza* – tych samych dziecięcych zabaw, narzędzi pracy, zapachów i smaków znanych „od zawsze”, niezwykłych nazw dla całkiem zwyczajnych przedmiotów, charakterystycznych *prowinjonalnych* szczegółów stroju, wyglądu sprzętów, naiwnych wyobrażeń o wielkoświatowej elegancji:

⁵ H. Bienek, *Wrześniowe światło. Septemberlicht*, tłum. M. Podlasek-Ziegler, Gliwice 1994, s. 159–162.

Szkoła Pestalozziego był to nowy, ozdobiony nowocześnie sgraffitami i freskami, trzypiętrowy, podłużny gmach z płaskim dachem, wybudowany przez senat wielodzietnemu przedmieściu na usilne naleganie wówczas jeszcze bardzo aktywnych socjaldemokratów. Gmach podobał mi się, z wyjątkiem zapachu i uprawiających sport secesyjnych chłopców na sgraffitach i freskach.

Nienaturalnie małe, a ponadto zieleniejące drzewka stały w zwirze przed głównym wejściem między zabezpieczającymi, podobnymi do pastorałów żelaznymi prętami. Ze wszystkich stron nadchodziły matki, które miały w ręku kolorowe spiczaste torby z łakociami i wlokły za sobą rozwrzeszczanych lub przykładnie grzecznych chłopców. Nigdy jeszcze Oskar nie widział tylu matek zdążających w jednym kierunku. Wydawało się, jakby pielgrzymowały na targ, gdzie ich pierworodni lub drudzy z kolei synowie zostaną wystawieni na sprzedaż.

Już w hallu ów szkolny zapach, który, opisywany wystarczająco często, przewyższa intymnością wszystkie znane w świecie perfumy⁶.

Niezwykle istotnym elementem kreującym literacką przestrzeń *pogranicza* jest wyjątkowo staranne usytuowanie jej w ramach realnie istniejącej topografii, co na płaszczyźnie językowej tekstu przejawia się, naturalnie, wyjątkowo nasiloną obecnością lokalnej toponimii. Od tej reguły – spośród omawianych tu utworów – odbiega jedynie powieść Kirsta, w której frewencja nazw miejscowych jest zdecydowanie niższa, choć także i on odwołuje się do geograficznego konkretności. Najważniejszą funkcję tego elementu czasoprzestrzeni *pogranicza* odczytujemy bez trudu, przyglądając się cytowanym już gdzie indziej fragmentom powieści Lenza: nazwy najlepiej przechowują pamięć *pogranicza*, a raczej są jej żywą obecnością. Są – co już dawno odkryła toponomastyka – najbardziej miarodajnym świadectwem istnienia i bytności dawno zapomnianych ludów, jedynym nierzadko śladem, jaki po nich przetrwał. Inną – równie istotną – funkcją tego specyficznego rysu strategii językowej, obecnej w literaturze *pogranicza*, jest charakterystyczna dla niej ambiwalencja pomiędzy dążeniem do maksymalnej, intelektualnej i zmysłowej konkretyzacji świata przedstawionego a wspomnianą już wielokrotnie dominacją jego warstwy symbolicznej, warstwy sensów naddanych, która bez reszty określa dobór i sposób uporządkowania owych (pozornie) dominujących realiów.

Dowodów na to odnajdujemy mnóstwo w każdym z utworów omawianych w tej książce. Najbardziej jednak przekonujące wydaje się proste zestawienie pejzaży tak odległych, jak opisywana przez Andricia i Selimowicia Bośnia, Śląsk i Mazury czy Gdańsk i jego kaszubskie okolice, z drugiej zaś strony – czasoprzestrzeń chorwackiej kultury i historii, konstruowana przez Ivana Slamniga. Porównując te tak odmienne krajobrazy, bez trudu zauważamy zadziwiającą wręcz wspólnotę porządkujących je kategorii aksjologicznych i emocjonalnych: *pogranicze* to ziemia z natury nieurodzajna i raczej nieprzyjazna człowiekowi. Ziemia, której tylko mozolny, ludzki trud, bez końca i początku, pozwala wydać owoce; to przestrzeń wciąż bytująca na krawędzi *dzikości*, nie do końca ujarzmiona i nieodmiennie kryjąca w sobie wiele tajemnic, naznaczona piętnem

⁶ G. Grass, *Blaszany bębenek*, op.cit., s. 75.

niepewności, ambiwalentna i wieloznaczna. Człowiek jest w niej *przybyszem i przechodniem*, choć jego subiektywne poczucie rzeczywistości oparte jest na archetypowym wyobrażeniu stałości i niezmienności, harmonii i zgody z naturą, dla których znajduje oparcie w codziennym rytuale życia poza *czasem historycznym*. Ten rytuał *codzienności*, wymuszając koegzystencję z Innym, konstituuje przestrzeń *pogranicza*, która pod naciskiem ideologii i *wielkiej historii* podlega nieodwołalnej destrukcji, a wraz ze zniknięciem owej kruchej przestrzeni współ-życia rozpada się także, trwający dotąd w chwiejnej równowadze, świat *pogranicza*.

Jego pejzaż jednak nadal powraca, z godnym uwagi uporem, w niezmiennie właściwie postaci, chociaż wieś Maule została przysłonięta przez „kolejną wersję Nic, jego popegeerowską odmianę”, chociaż mazurską gospodę, w której zdun Eugen Lawrenz ostatecznie stracił cierpliwość dla *nowych czasów*, zastąpił „okradowany sklep GS-u z rzędami butelek wina ustawionymi na górnej półce”, a tłoczące się gorączkowo nazwy powróciły do swoich (słowiańskich) *swojskich brzmień*, na których „człowiek (mazurski Niemiec – MDP) łamał sobie język”, ale których nie zamierzał porzucić, zaś tylko niewielu z tych, którzy tu żyją dzisiaj (i nie łamią sobie na tych nazwach języka), pamięta, że kolejny onomastyczny „powrót do słowiańskich źródeł” to skutek kolejnego „plewienia, czyszczenia i oddzielania”, dokonanego przez kolejnych „rycerzy” *wielkiej historii*. Nad współczesnymi mazurskimi polami, podobnie jak nad bośniackim płaskowyżem Glasinac sprzed dwu stuleci, żurawie głoszą niezmienną nietrwałość⁷ – najważniejszego horyzontu czasoprzestrzeni *pogranicza*; ziemi, która wciąż tak samo *jest* i wciąż tak samo *usuwa się spod nóg*:

Ludzie są tylko w autobusie, dziwnie teraz podobnym do łodzi podwodnej. Mówią cicho „dobranoc” do kierowcy, wysiadają, a zanim zginą bezpowrotnie w ciemności, przez otwarte drzwi słysząc szum jesieni. Kowale Oleckie jeszcze pogarszają sytuację, to one właściwie są wszystkiemu winne, Kowale i opowieści Matki o tych miejscach, pełnych stad wilków, samotności i szronu bielejącego w kątach niedogrzanych chałup. (...) Uciekaliśmy stamtąd jak najszybciej, szczególnie Matka, przez całe życie ścigana złymi wspomnieniami trwających po sześć miesięcy zim, zbyt wczesnych zmierzchów, sąsiada Niemca, który po wojnie nie uciekł na Zachód i pod koniec lat pięćdziesiątych powiesił się na brzozie, nie mogąc znieść okrutnych dowcipów dzieci i osamotnienia. (...)

Pamiętam, kiedy ścisnęło mnie najmocniej. (...) Siedzieliśmy z Marcinem na samym środku pola (...), kartofle ładowały z głośnym brzękiem w wiadrze, (...) a niebo niezauważalnie nasycalo się ciemnym i poważnym błękitem jesieni. W pewnym momencie moje ucho wychwyciło ten z dawna oczekiwany dźwięk, podniosłem z nadzieją głowę, tak, wszystko toczyło się swoim zwykłym torem i kolejny element cyklicznej układanki wpasowywał się właśnie w swoje miejsce. Tak, nad głowami, nad suchym, zapyłonym polem, warkotem i popykiwaniem traktorów, przechwałkami kawalerów, leniwymi myślami błękitnookiego Czyrkuna, nad stwardniałymi od roboty rękami wiejskich kobiet i łobuzerskim uśmiechem Marcina krążyły żurawie, nawołując się głośnie i połamany

⁷ Motyw ten określa czasoprzestrzenną organizację opowiadania Ivo Andrića *Sen bega Karčića*, zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Andrić świat okrutnego miłosierdzia* [w:] *też*, *Świadectwa i mistyfikacje*, op.cit., s. 281–290.

„skriit”. „Skriit”, „skriit”, jakie studnie znaczeń kryją się w tym dźwięku, pewnym, wysokim, jakie zapowiedzi chłodu, nadchodzącej wielkimi krokami zimnej pory, gwałtownej korozji lat – dużo by mówić. A oni nawet nie podnieśli głów, zajęci pracą, uparcie wygrzebywali z jasnobrązowych skib ziemniaki, zapełniali kolejne wiadra. (...)

Po obiedzie ruszyliśmy jeszcze raz zanurzyć się w przepołowionym granicą jeziorze, chodziliśmy tam cały wrzesień, woda ochładzała się wolno i dzień w dzień nurkowałem – miała zielony odcień. (...) Zadzierasz w górę głowę i widzisz oddalający się rozfalowany błękit nieba. (...) Wyszliśmy z tej wody, żeby zobaczyć, jak nad głowami w stronę południowego zachodu podąża klucz żurawi. Długo musiały się naradzać i wahać przed podjęciem ostatecznej decyzji. Więc ja na żurawie, goły i zziębnięty, Marcin na żurawie, ja z przestrachem i melancholią, a on jak gdyby nigdy nic:

– Oho, odlatują – mówi. (...)

Skąd się to wzięło, że dla mnie odfruwają one z garbem bliskich zdarzeń, rychłych deszczów, niepogód i dni topniejących w zbyt gwałtownym tempie, a dla niego odlatują i już? (...)

Pamiętam, że wtedy chwyciło mnie najmocniej i już nie puściło. Bo skoro żurawie, to może coś jeszcze, coś większego, może te ptaki są, he, he, symbolem jakiejś ogólniejszej zasady?

Może być, że identyczne piętno nosi ta kraina, złożona z czerwonej cegły, pól rzepaku i ugorów zarastających metrowym chwastem. Dlatego przewiercając ją wte i wewte, czułem chłodny powiew na twarzy, nawet w najgorętsze dni, i wycie wzbierało w gardle. Znałem okoliczności, przyczyny, następstwa, skutki, politykę tego i owego, historię zbrojnych zaciągów wędrujących po liniach wschód – zachód, północ – południe. Znałem i, co gorsza, próbowałem zrozumieć. Nic dobrego z tych prób nie wyszło – tylko piołun, przeciennione okulary i zakodowane w wyobraźni garbate pagórki, całe w puchu kwitnącego ostu. I teraz jeśli słońce, to skażone suszą lub bliską jesienią, nigdy słońce samo w sobie, jako takie. Jeżeli niezwykła pogoda, to z powiewem bliższej lub dalszej jesieni. To nie tani fatalizm, tylko dobry węch (...) wychwytyjący zapachy historii i meteorologii. Dobry węch, który doprowadza do szaleństwa.

Może być, że cały ten kraj.

Może być...

Dosyć.

* * *

Są sposoby na uniknięcie tego typu komplikacji. Na przykład Marcin. (...) Nie niszczy go ta ziemia, pagórki, pagóreczki, zagajniki, ptactwo drapieżne szybujące nad polami nie wyjada mu wnętrzości. Poradził sobie albo urodził się z pancerzem. Trzeba mieć w sobie odporność na te strony, siłę albo ślepotę, która pozwoli nie przygiąć się do ziemi z zachwyty i rozpacz na widok piołunowych pól. Inaczej pozostaje wyjazd albo ucieczka w alkoholowe rajdy. Ale obie drogi, jeśli zasmakowałeś zadziwiającej trucizny tych stron, nie przyniosą efektu. Nie tak łatwo usunąć garb. Przeklęty, cudowny garb⁸.

Autorem tego jakże znajomo brzmiącego opisu jest Michał Olszewski, rocznik 1977, urodzony w Elku, rodzinnym mieście Siegfrieda Lenza. I chociaż

⁸ M. Olszewski, *Mitologia*, „Gazeta Świąteczna” dodatek sobotnio-niedzielnny do „Gazety Wyborczej”, 17–18 stycznia 2004, s. 23.

nadał mu nieco asekuracyjny tytuł *Mitologia*, wspomniawszy zapewne na to, że współczesna świadomość i literatura o intymności chcą i potrafią mówić jedynie w cudzysłowie, to jednak zdradza go typ doświadczenia i rodzaj przeżycia utrwalaony w niepozornych detalach tego opisu. Można go nazwać kolejną realizacją „dyskursu autobiograficznego”, można określić jako „tekst żywiący się (tymi) tekstami”, o których tu właśnie mowa.... Można opisać z wielu jeszcze innych perspektyw i odczytać na bardzo różne sposoby. Zawsze jednak, w ostatecznym rozrachunku, pojawia się pytania o rodzaj wrażliwości, który nakazuje autorowi sięgnąć po tę akurat, a nie jakąkolwiek inną *mitologię*, o jego *twarz* i o jego *garb*, o to, dlaczego żywi się właśnie *zadziwiająco trucizną tych stron*.... A najbardziej oczywistą na nie odpowiedzią pozostanie egzystencjalne doświadczenie *pogranicza*.

BOHATER *LITERATURY POGRANICZA*

Wydaje mi się prawie niemożliwe ustawienie takiej zapory na środku pola, żeby jego część należała do jednych, a część do drugich. Chyba nie są to dwa odrębne światy, tylko wspólne pole z tym błędem pośrodku.

Bora Ćosić, *Deklaracja celna*

Kim jest twórca *literatury pogranicza*, a kim jej bohater? Jak wygląda jej „idealny” czytelnik? Co określa hermeneutycznie ujęty horyzont jej odbioru?

Na wszystkie te pytania można odpowiedzieć w rozmaitych porządkach dyskursywnych i odpowiedzi te będą zapewne w jakiejś mierze podobne, choć oczywiście nietożsame. W naszym przypadku pytaniom tym towarzyszy jednak pewna specyficzna intencja: chcielibyśmy je postawić raczej w porządku jednostkowego i zbiorowego *bytu/bycia*, aniżeli w porządku któregoś z symbolicznych kodów (dyskursów), aktualnie obecnych w kulturze. Jest to możliwe tylko do pewnego stopnia, a nawet, być może, w ogóle jest złudzeniem, podejmijmy jednak to ryzyko, stawiając na pierwszym miejscu byt i doświadczenie, na dalszych zaś – symboliczne formuły jego eksplikacji.

W tak określonym porządku interpretacji twórcami *literatury pogranicza* są po prostu pisarze, którzy w jednostkowym wymiarze egzystencjalnym doświadczali *sytuacji pogranicza* i w związku z tym posiadają instynktowną pewność, że

(...) niemożliwe jest ustawienie takiej zapory na środku pola, żeby jego część (bez reszty – MDP) należała do jednych, a część (bez reszty – MDP) do drugich.

Jej bohaterami zaś – postacie, których losy na rozmaite, nierzadko paradoksalne sposoby tę pewność wyrażają. Oznacza to – z jednej strony – podskórną lub jawną w tej literaturze obecność dyskursu autobiograficznego, zorientowanego przede wszystkim na sferę wartości, z drugiej zaś – swoistą emblematyczność jej bohaterów, występującą niezależnie od tego, czy w konstrukcji poszczególnych utworów przeważającą rolę odgrywa motywacja realistyczna,

psychologiczna czy też fantastyczna. Autora (podmiot literacki) łączy przy tym z jego bohaterami wspólnota *kreowanej/przeżywanej* sytuacji egzystencjalnej, której rozmaite wymiary próbujemy tutaj opisać, a którą na użytek niniejszych rozważań nazwaliśmy *doświadczeniem pogranicza*.

Doświadczenie to, nawet nie do końca uświadomione, zwerbalizowane i poddane refleksji, pozostawia bowiem niezatarte ślady na osobowości i sposobie obcowania ze światem zewnętrznym każdego, komu zostało ono dane. Buduje zatem specyficzną więź nie tylko pomiędzy autorem, który dokonał jego literackiej eksplikacji, a jego postaciami, ale i – przede wszystkim – pomiędzy autorem a takim jego czytelnikiem, który odkrywa w świecie przedstawionym własne krajobrazy i pamięć, własne, spontanicznie uruchamiane, mechanizmy przeżywania rzeczywistości. Podstawę tej więzi stanowi bowiem horyzont konkretnego, egzystencjalnego doświadczenia, wobec którego strony, uczestniczące w owej interakcji, spontanicznie przyjmują perspektywę, którą można by określić jako *postawę autobiograficzną*. Powtórzmy zatem raz jeszcze: prymarną dla tej literatury i jej odbioru jest wspólnota doświadczenia i przeżywania, zakreślony przez tę wspólnotę horyzont egzystencjalny, czego owocem jest rodzaj lektury naiwnej, raczej „cielesnej” niż „intelektualnej”; lektury, której towarzyszy raczej sytuacja utożsamienia i wniknięcia aniżeli obserwacji i dystansu. Czytelnik, autor i bohater tej literatury wspólnie więc ustanawiają swoistą przestrzeń emocjonalną, o której mogliby powiedzieć – *pogranicze* to ja.

Swoją na pozór niezauważalną *skazą* ludzie pogranicza zostają bowiem naczyni w najwcześniejszym okresie swego życia: wówczas, gdy dopiero wchodzi w krąg tej najpierwszej i najważniejszej, czysto zmysłowej wiedzy o świecie i języku. Gdy spontanicznie przyjmują jako naturalne i oczywiste to wszystko, czym nasiąknięte jest ich najbliższe otoczenie: jego zapachy, smaki, obrazy i dźwięki. Wtedy to otrzymują/konstruują pejzaż najbardziej własny, którego wtórna dla nich obcość zaczną dostrzegać dopiero pod wpływem wiedzy *wyuczonej* – gdy staną się nosicielami świadomości przesiąkniętej duchem *wspólnot wyobrażonych* i wielkich historycznych narracji, nadal przecież stanowiących podstawowy instrument kształtowania zbiorowej tożsamości i podstawowe źródło zbiorowej autorefleksji.

W tych pierwszych spotkaniach ze światem kształtują się archetypowe dla *sytuacji pogranicza* wzorce przeżyć, wspomnień i zachowań wobec Innego, który – nie przestając być obcym – pozostaje jednak naturalną częścią horyzontu najbardziej własnego. I to nawet wtedy, kiedy oczywistą ramę sposobu postrzegania jego inności wyznacza niezrozumienie (*ich* języka nie znamy, nie wiemy, co *oni* mówią, ale jego *dźwięki* i tak stanowią integralną część brzmień znanych *nam* od zawsze). Nawet wtedy, kiedy kształty tej ramy zakreślają niechęć i uprzedzenia – najbardziej trywialne stereotypy, których emocjonalnej siły nie sposób jednak przecenić, nawet jeśli brakuje im odniesień do przywołanej wyżej przestrzeni rzeczywistego, pierwotnego doświadczenia.

Elementarnym tworzywem literatury *pogranicza* jest zatem, z jednej strony, sfera podstawowej zmysłowości, najbardziej spontanicznego przeżywania siebie

i swojego najbliższego otoczenia, w sposób naturalny wiążąca się z motywem dzieciństwa i dojrzewania, z drugiej zaś – jej całkowite przeciwieństwo: schematy wyobrazeniowe, pozostające z tą sytuacją egzystencjalną w relacji czysto deiktycznej, a więc w jakiejś mierze znaczeniowo puste. Ich zadaniem nie jest bowiem opisywanie rzeczywistości takiej, jaką ona naprawdę jest czy też – jakiej indywidualnie doświadczamy, lecz jedynie jej intuicyjnie aprioryczne (jak powiedziałby fenomenolog) porządkowanie według najbardziej utrwalałych i rozpowszechnionych kategorii myślenia potocznego.

W ten sposób otwiera się najistotniejszy horyzont poznawczy *sytuacji pogranicza*. A jest nim ów deiktyczny porządek stereotypów, nieustannie zakłócany i (na ogół negatywnie) weryfikowany przez autentyczne, indywidualne doświadczenie rzeczywistości, zwłaszcza zaś rzeczywistości dnia codziennego, bezpośrednio wywodzące się z tego

(...) co na człowieku wyciska piętno. Bardzo głębokie, aż do jego podświadomości¹.

I właśnie to wczesne przeżycie *realnego* zatarcia granicy dwu światów, pozostające w paradoksalnym sprzężeniu zwrotnym ze *stereotypowym* wyostreniem tej granicy, wspólne jest wszystkim ludziom *pogranicza*, niezależnie od czasu, miejsca i zbiorowych wzorców, które określają ich świadomie ukształtowane poczucie tożsamości etnicznej, narodowej czy społecznej. Tak więc, niezależnie od narodowości, w ich osobistym obrazie świata i w repertuarze opisujących go symboli utrwaliły się uderzająco zbieżne, by nie powiedzieć – identyczne matryce poznawczo-emocjonalne:

To był Niemiec, **ale** bardzo porządny człowiek.

To jest Polka, **ale** bardzo czysta kobieta.

Jak widać, istotą tej matrycy jest słowo **ale**, sygnalizujące osobistą, prywatną, wynikającą właśnie z jednostkowego doświadczenia, korektę powszechnie przyjętych wyobrażeń i opinii. Ta postawa nie stanowi jednak świadomej z nimi polemiki, nie wyraża wobec nich zasadniczego, ideowego sprzeciwu. Nie kryje się za nią nic, poza autentycznością pojedynczej sytuacji, poza miarodajnością codziennego doświadczenia. Jednak w naturalny sposób rozsadza ona monolityczną strukturę stereotypu. Zakłóca podstawowy dla jego funkcjonowania mechanizm nieuzasadnionej generalizacji, a tym samym – koryguje perspektywę powszechnie postrzeganą jako oczywista. Zmienia więc zasadniczo poznawczy status tej generalizacji, przemieszczając ją z pozycji miarodajnego sądu na temat **całej** rzeczywistości na pozycję porządkującej abstrakcji, która jednak nie potrafi pomieścić w sobie **całości**, choćbyśmy nawet uznawali ją za „ogólnie słuszną”. W ten sposób owo **ale** niezauważalnie staje się czynnikiem naturalnie obecnym w percepcji świata, właściwej człowiekowi *pogranicza*; nieustannie pojawia się ono jako możliwość alternatywy, kształtując świadomość wątpliwą, choć nie relatywistyczną, której niezbywalnym elementem jest instynktowne poczucie tego, że może być **inaczej**, że Inny nie musi się bez reszty mieścić w przypisanych mu formułach obcości, niższości czy zagrożenia, a co więcej –

¹ H. Bienek, *Opis pewnej prowincji*, tłum. B. Fac, Gdańsk 1994, s. 39.

że Inny jest w nas. Jest to – dodajmy – poczucie, które nie ma nic wspólnego z egzystencjalistyczną formułą alienacji czy autoalienacji, choć związane jest z pewną psychiczną niewygodą, której istotę stanowi zapewne zachwiane poczucie przynależności, a więc – bezpieczeństwa.

Owo poczucie, że Inny jest w nas, jest – dodajmy – głęboko zakorzenione w najwcześniejszych doświadczeniach dzieciństwa, kiedy to karą bywał pobyt w **kiście** (kojcu), a siedząc na **ryczce** (stołeczku) z zapartym tchem słuchało się legend o dawnych czasach, legend dawno już zapomnianych w *wielkim świecie*. Wanda, co nie chciała Niemca – z patriotycznych *Wieczorów pod lipą* – była w nich postacią równie baśniową, jak *porządni Niemcy* z niedawno wciąż jeszcze minionej codzienności, których niezaprzeczone, poświadczone przez najbliższe dziecku autorytety, indywidualnie skonkretyzowane istnienie zarazem podważało, ale i jakoś potwierdzało treści zawarte w obrazie *wszystkich Niemców*, ukazanych w opowieściach Lucjana Siemieńskiego.

Doskonale rozumiał tę deiktyczną ambiwalencję stereotypu, charakterystyczną dla rzeczywistości *pogranicza*, Günter Grass, czyniąc z niej jedną z konstrukcyjnych zasad powieści bez wątpienia wybitnej, jaką jest *Blaszany bębenek*. W dwu podstawowych nurtach jej narracji, z których jeden zorganizowany jest w porządku werystyczno-psychologiczno-autobiograficznym, drugi zaś właśnie w porządku stereotypowo-symbolicznym, wspomnianą deiktyczność stereotypu Grass eksponuje, wzmacniając i (z pozoru) naiwnie kontynuując jego podstawową rolę społeczną. Odżegnuje się zatem od gestu jego jawnych przewartościowań, nie wyraża otwartej, liberalnej dezaprobaty dla jego uproszczonych i bezpodstawnie zgeneralizowanych treści. Zarówno Polacy, jak i Niemcy, a także Żydzi są w świecie *Blaszanego bębena* tacy, jacy „być powinni” – właśnie w porządku uproszczonego, stereotypowego postrzegania rzeczywistości społecznej. Poza jego zasięgiem pozostaje jedynie babka Anna, swoista personifikacja *pogranicza*, która „naprawdę była kimś” i w powieści Grassa egzystuje w podwójnej roli: jako zapobiegliwa karmicielka (we wszystkich tego słowa znaczeniach) matriarchalnej rodziny (dalekie, zanurzone w trywialnej codzienności, echo Matki Polki) oraz jako postać ze świata mitu, do czego jeszcze wrócimy. Jednak zarówno polscy, jak i niemieccy członkowie jej rodziny są konsekwentnie charakteryzowani przez pryzmat stereotypu, który Grass – jak już powiedziano – wykorzystuje „w dobrej wierze”, osiągając w ten sposób swój charakterystyczny, skandalizująco-komiczny efekt narracyjny:

Wincenty był to brat mojej babki. Po wczesnej śmierci żony udał się w pielgrzymkę do Częstochowy i od Matki Boskiej Częstochowskiej otrzymał wskazówkę, że ma w niej widzieć przyszłą królową Polski. Odtąd szperał już tylko w dziwnych księgach, w każdym zdaniu znajdując potwierdzenie praw Bożej Rodzicielki do polskiego tronu, a oboje i parę zagonów zostawił na głowie siostry. (...) Do tej zagrody poświęconej niebieskiej królowej Polski, babka przytaskała kosze z ziemniakami i Koljaczka, a kiedy Wincenty

dowiedział się co zaszło, pobiegł do Rębiechowa i wywołał księdza, który miał przybyć z sakramentami i zaślubić Annę Józefowi².

Nieźrównanym świadectwem konfuzji, jaką ten (perwersyjnie zacytowany) porządek stereotypów, zadomowionych w mentalnym świecie *pogranicza*, wywołuje w przestrzeni ściśle skodyfikowanej ideologii, jest komentarz do tego fragmentu, zamieszczony w *Posłowie* do omawianego wydania powieści, pióra Romana Bratnego:

Wreszcie jeszcze jedna, najbardziej dla mnie zdumiewająca strona książki. Fascynacja polskością. Ten gdańszczanin z pochodzenia, obecnie obywatel Republiki Federalnej Niemiec i wybitny, zaangażowany rzecznik SPD i jej polityki wschodniej, jest na swój sposób polskim patriotą.

Ten autor blasfemii ze stron późniejszych na samym początku książki wspomina z sentymentem brata swojej babki Wincentego i jego nawiedzenie w trakcie pielgrzymki przed cudownym obrazem Najświętszej Marii Panny Królowej Korony Polskiej³.

Jeśli uprzytomnimy sobie ówczesne deklaracje i aurę otaczającą w tym okresie postać autora *Roku w trumnie*, to nie sposób nie stwierdzić, że jego interpretacyjny komentarz w wymarzony wręcz sposób wpisuje się, w groteskową strategię Grassa, mimowolnie ilustrując zasadę czystej deiktyczności stereotypowych formuł, organizujących ideologię świata *granic*y. Nawiasem mówiąc, fragment ten jest zarazem doskonałą ilustracją, zauważonej przez Stefana Chwina, strategii zawłaszczania przez komunistów tradycyjnego dyskursu patriotycznego, jaką obserwujemy w kulturze polskiej od lat sześćdziesiątych dwudziestego stulecia⁴. Niezależnie jednak od tego, czy tryb lektury *Blaszanego bębenka*, zaproponowany przez Bratnego, uznamy za makiaweliczny, czy też za prostacki, jedno jest pewne: jego komentarz jednoznacznie wskazuje na to, że nie jest on czytelnikiem wirtualnie obecnym w literackim świecie *pogranicza*. Obecnie jest mu doświadczenie *inności swojskiej* czy *oswojonej*, doświadczenie przynależności równoczesnej i ambiwalentnej, fundamentalnie określające horyzont spotkania tej literatury z jej „idealnym” czytelnikiem.

W wizerunku owego czytelnika zawiera się bowiem, jak to już wielokrotnie podkreślano, dosłownie i symbolicznie pojęta wielojęzyczność, towarzysząca mu od najwcześniejszych, najpierwszych sytuacji, ustanawiających jego relacje ze światem, jego, fundamentalny dla naszych rozważań, stosunek do inności.

Próby zrozumienia tego, co mówią dorośli, którzy **po niemiecku/polsku** roztrząsają problemy nieprzeznaczone dla dziecięcych uszu, to – paradoksalnie – zarazem pierwsze, podejmowane bezrefleksyjnie i spontanicznie, próby wnikięcia w świat Innego. Jest on przed nami zamknięty, nie rozumiemy przynależnych mu słów, ich znaczenia pozostają tajemnicą; ten *drugi* język stawia barierę nie do przebycia. Ale przecież wielokrotnie powtarzające się doświadczenie,

² G. Grass, *Blaszany bębenek*, tłum. S. Błaut, Warszawa 1984, s. 21–22.

³ Ibidem, s. 628.

⁴ Zob. S. Chwin, *Literatura a zdrada. Od „Konrada Wallenroda” do „Małej Apokalipsy”*, Kraków 1993.

które nieodmiennie wiąże wciąż te same frazy z tymi samymi sytuacjami, intuicja podszeptująca, o czym może być mowa, kreują sytuację (bo jeszcze nie poczucie) swoistego zadomowienia w jego inności. Nie do końca wiemy, czym ona jest i co naprawdę (w pełni) oznacza, podobnie jak uwaga *Lass ihn doch!*, której funkcjonalne znaczenie zupełnie nam wystarcza (znów mu się upiekło!), co nie jest bynajmniej równoznaczne z tym, że jej nie rozumiemy.

Dokładnie ten sam rodzaj doświadczenia, takie same domowe rytuały i sytuacje odnajdujemy w powieściach i autobiograficznych prozach Horsta Bienka, którego śląsko-niemieccy bohaterowie „Zawsze chcą na Zachód – ich dusza jednak pozostała na Wschodzie”⁵. I nic w tym dziwnego, bowiem ich świat określają:

Język, kultura, wychowanie – niemiecka (pruska). Warstwy emocjonalne: wiara, strach, seksualność – słowiańskie⁶.

W *Opisie pewnej prowincji* Horsta Bienka, którego babka mówiła **po polsku** o sprawach niestosownych dla dziecięcych uszu⁷, w tym swoistym notatniku, obrazującym historię powstawania jego najgłośniejszej powieści – *Pierwszej polki*, nieustannie natykamy się na obrazy, stanowiące **niemieckie**, lecz w pełni symetryczne odwzorowanie wczesnych **polskich** wspomnień z (polsko-niemieckiego) *pogranicza*:

W Londynie odwiedzam Sopickiego, ostatniego sekretarza Korfantego z czasów, kiedy ten urzędował w Katowicach. (...) Idziemy coś zjeść do „Ogniska”, do polskiego klubu. Ożywiona rozmowa o Korfantom. Ku mojemu zachwytowi podano **grzyby na sposób polski, tak jak je zawsze przyrządzała moja matka**⁸.

Wokół tego samego motywu *skazy*, „piętna bardzo głębokiego, sięgającego aż do podświadomości”, skonstruował swoją zawiłą, niekończącą się grę polsko-niemieckich stereotypów Günter Grass. Pod burymi spódnicami jego kaszubskiej babki znalazł przecież schronienie (na krótko wprawdzie, lecz z jakże istotnymi konsekwencjami) *napiętnowany* polskością Kaszuba, Józef Koljaczek (polski Józef Golaczek, amerykański Joe Colchic), który:

(...) porzuciwszy na jakiś czas flisactwo pracował w tartaku pod Świeciem i tam pokłócił się z majstrem o plot, prowokacyjnie wymalowany Koljaczkową ręką na **biało-czerwono**; zapewne po to, aby podtrzymać słuszność przysłowia, które powiada, że od plotu blisko do kłopotu, majster wyrwał z plotu dwie łaty, **białą i czerwoną**, i na **kaszubskich** plecach Koljaczka rozbił te polskie łaty na tyle **biało-czerwonych** drzazg, że poszkodowany miał wystarczający powód, aby najbliższej, dodajmy: gwiazdzistej nocy puścić **czerwonego** kura w nowo zbudowanym, **pobielonym** wapnem tartaku w hołdzie podzielonej co prawda, ale właśnie dlatego zjednoczonej Polsce.

Koljaczek był więc podpalaczem, wielokrotnym podpalaczem, bo od tego czasu w całych Prusach Zachodnich tartaki i składy drzewa dostarczały hubki dla rozbłyskują-

⁵ H. Bienek, *Opis pewnej prowincji*, op.cit., s. 38.

⁶ Ibidem.

⁷ H. Bienek, *Podróż w krainę dzieciństwa*, op.cit., s. 288–289.

⁸ Ibidem, s. 39.

cych **dwubarwnie** narodowych uczuć. Jak zawsze, gdy chodzi o przyszłość Polski, tak i w tych pożarach miała swój udział Najświętsza Maria Panna, i byli podobno naoczni świadkowie – może dziś jeszcze ktoś z nich żyje – którzy utrzymywali, że na walących się dachach wielu tartaków widzieli Matkę Boską w polskiej koronie. Tłum, jaki zwykle gromadzi się przy wielkiej pożodze, intonował jakoby *Bogurodzicę* – wolno nam sądzić, że podpalenia, których sprawcą był Koljaczek, miały uroczystą oprawę: padały przysięgi i zaklęcia⁹.

Bohater Grassa to *piętno* nie tylko otrzymał w spadku, ale i wybrał: nosi je zatem z irracjonalnym zapalem, niczym groteskowy biało-czerwony order. Czy jednak jego sytuacja różni się aż tak bardzo od równie groteskowych wysiłków śląskich sąsiadów Horsta Bienka, *napiętnowanych* słowiańskością, do pewnego momentu całkowicie naturalną w tym świecie odwiecznego pogranicza, które kieruje się własnymi prawami i po swojemu ocenia rzeczywistość?

Politycznych poglądów ojciec mój nie miał. W każdym razie takowych nie odkryłem. Na śniadanie kroił swoją **wędzonkę** i czytał przy tym „Oberschlesische Volksstimme”. Była to najlepsza okazja, żeby zlorzeczyć na wszystkie partie i na czasy, na Polaków i na Żydów, na Czechów i Cyganów, na **hakatystów i bismarczyków**, magnatów i ziemiaństwo, a przede wszystkim na **papieża z jego spiskującymi jezuitami**. Głosował **najprawdopodobniej** na partię Centrum, tak było w większości **katolickich** rodzin na Górnym Śląsku (...). W czasie kołеды proboszcz narzekał czasem, że za rzadko widuje go na sumie, lecz ojciec udobruchał go zawsze kieliszkiem białego *sznapsika*. (...) Choć ojciec zlorzeczając nie pomijał również Żydów, to antysemityzm nie był zbyt rozpowszechniony ani w naszej rodzinie, ani w naszej okolicy. (...) Pewna wrogość występowała raczej w stosunku do **ewangelików**. **Oni opanowali administrację**. Na przykład policja składała się głównie z protestantów. A więc **władzę porządkową traktowano w zasadzie jak wroga**. I jako dzieci rzucaliśmy kamieniami za ewangelikami, lecz nigdy za Żydami¹⁰.

Oprócz podkreślanych już wielokrotnie znaków prowincjonalności, znaków *naturalnej* wielojęzyczności aksjologicznej i kulturowej, odnajdujemy w tym autobiograficznym fragmencie motyw, który Hans Hellmut Kirst uczynił dominantą swojego obrazu mazurskiej wsi Maule. Wspomnienie lat dzieciennych odtwarza wizję przestrzeni, w której podział na swoich i obcych dokonuje się na podstawie dość specyficznych i całkowicie *nieoficjalnych* kryteriów, i w której niechęcią – podobnie jak u Kirsta – otaczani są przede wszystkim wysłannicy (własnego) *centrum*. Sytuacja jednak zmienia się diametralnie i zaczyna nabierać „Koljaczkowego” groteskowego wymiaru, kiedy w oparach ideologii rozpada się świat *pogranicza*; kiedy ów wymyślony przez Borę Ćosicia „błąd stojący pośrodku wspólnego pola” staje się wartością jedyną i absolutną:

Po „wyprawie na Polskę” (wówczas najchętniej nie wspomniano jeszcze o wojnie, chociaż Francuzi i Anglicy już nam ją wypowiedzieli) niemalże wszyscy chcieli wstąpić do partii, ale ona raczej zwlekąca z przyjmowaniem ludzi. Najpierw musieli **zmienić nazwiska**. Sąsiad, który nazywał się Krzoncek, kazał się zarejestrować jako Kschonsek, ale

⁹ G. Grass, *Blaszany bębenek*, op.cit. s. 22–23.

¹⁰ H. Bienek, *Podróż w krainę dzieciństwa*, op.cit., s. 277–279, kursywa autora, podkr. MDP.

i to nazwisko wydawało się władzom zbyt słowiańskie. A więc nazywał się Konz. **Śmiali się z tego oczywiście wszyscy sąsiedzi.** Pan **Gnoth** był towarzyszem partyjnym i blokowym. Gdy w niedzielę przed południem dzwonił do naszych drzwi, żeby na coś zebrać pieniądze, matka bez słowa prowadziła go do pokoju z pianinem, tam wisiał mianowicie nasz jedyny portret führera. Jak gdyby ludzie ciągle na nowo chcieli pokazać, że *popierają politykę państwa* – było to wtedy obiegowym pojęciem. Oczywiście w przypadku takich nazwisk jak Kuczynski, Sobottka, Cieplik, Szymiczek, Scheffzyk, Wujak itd. **nie można tego było najwidoczniej powiedzieć**¹¹.

(...) Rysowałem nadal drzewo genealogiczne, ale nie wyszedłem poza trzecie pokolenie wstecz. A i do tego momentu było w rodzinie tylu Bienkowskich, Piatkowskich, Schimanskich, Piontków i Nowakowskich, że wołałem raczej przerwać. **Jeszcze zrobią z nas w końcu volksdeutschów trzeciej kategorii**¹².

Jest to, naturalnie, groteska podszyta grozą. Kryje się za nią śmierć, za którą *apolityczni*, w swoim mniemaniu, wyznawcy hasła „Śląsk zawsze nasz” nie poczuwają się do żadnej odpowiedzialności¹³, podobnie jak nie poczuwają się do niej współcześni spadkobiercy „jeźdźców Wschodu”, moralni sprawcy zniszczenia tytułowego *Heimattmuseum* z powieści Siegfrieda Lenza. Ciężar odpowiedzialności *egzystencjalnej*, niezwiązanej z bezpośrednim uczestnictwem, a jednak stanowiącej nieodparty moralny imperatyw, podejmują jednak – niejako zamiast nich czy w ich imieniu – autorzy *literatury pogranicza*, a wraz z nimi ich bohaterowie, najczęściej zagubieni i mimochodem wpłątani w tryby *wielkiej historii*.

Według podobnych reguł i obarczeni podobnym ciężarem wczesnych wspomnień, których destrukcji dokonują niepojęte dla nich siły, funkcjonują pełni bólu i lęku bohaterowie Andricia, których można zinterpretować jako jego zróżnicowane, literackie *porte-paroles*, choć stereotypowe maski, wytwór cudzych oczu, ale i osłona przed nimi, przywarły do ich twarzy tak bardzo, że sami już nie rozpoznają prawdziwych siebie...¹⁴

¹¹ Ibidem, s. 279–280, kursywa autora, podkr. MDP.

¹² Ibidem, s. 300–301, podkr. MDP.

„Wpis na volkslistę był tam obowiązkowy. Dzielili się na kilka grup. Pierwsza (12 tys. osób) to aktywni politycznie Niemcy. Druga (250 tys.) – Niemcy bierni. Trzecia (około miliona) – osoby »pochodzenia niemieckiego«, za jakie uważano autochtonów. Czwarta (70 tys.) – autochtoni działający dla polskości. Ale i oni mieli szansę powrotu do narodu niemieckiego. Poza volkslistą była grupa piąta: Polacy, przeważnie napływowa inteligencja, która w dwudziestolecie budowała polską administrację i szkoły. Później ludzie z NKWD niemal wszystkich uznali za Niemców lub szczerych volksdeutschów. Podobnego zdania byli potem polscy oficerowie MO i UB” – pisze Lidia Ostalowska, *Trzecia stacja – Zgoda*, „Gazeta Świąteczna”, dodatek kulturalny „Gazety Wyborczej” nr 61 (3059), 13–14 marca 1999, s. 13–14.

¹³ H. Bienek, *Podróż w krainę dzieciństwa*, op.cit., s. 284–285.

¹⁴ Najczęściej przywoływanym w tym kontekście bohaterem Andricia jest nieszczęsny „człowiek Lewantu”, tłumacz Cologna, jedna z kluczowych postaci powieści *Travnička hronika*, którego dramatyczny monolog na temat losu człowieka granicy przytaczamy w innym miejscu tej książki. Zob. też interpretację postaci tytułowego bohatera powieści *Omer pasza*

Gdyby pokusić się o swoistą psychologiczno-literacką diagnozę tytułowego *bohatera literatury pogranicza*, to należałoby najprawdopodobniej stwierdzić, że jest to postać samym swym istnieniem i przypisanymi jej atrybutami podważająca romantyczną opozycję kultury i natury, domu i świata. Na pierwszy rzut oka bohaterowie Kirsta, organicznie „wyrastający” ze swojej mazurskiej ziemi (skojarzenia z mitologią *Blut und Boden* są bardziej niż oczywiste), wydają się emblematami wyłącznie natury i domu, a raczej natury, która **jest** domem. Podobnie kształtuje postać kaszubskiej babki Oskara Matzeratha Günter Grass; także i ona swoimi burymi spódnicami zdaje się organicznie „zrośnięta” z burą ziemią kaszubskiego kartofliska. Wszędzie indziej jest gościem, kimś tylko na chwilę oderwanym od swojego miejsca, lecz nie – od samej siebie. Poza tym miejscem nie staje się bowiem nieautentyczna lub słaba. Jest niczym Gaja, która niezmiennie pozostaje sobą, lecz nie dlatego, że dzielnie stawia czoła obcemu jej światu, ale dlatego, że wszędzie zabiera ze sobą dom, będący zarazem i nią samą, i światem. Jest wszystkim, ponieważ jest **za mało** kimkolwiek i ten status – dolegliwy dla ludzi epoki, której podstawowym nakazem jest bycie **kimś** (sobą? kimś innym? jak? przeciw komu?) – traktuje jako prawo natury.

Jeżeli jednak nieco wnikliwiej przyjrzymy się tym swoistym personifikacjom natury, obecnym zwłaszcza w prozie Kirsta i Grassa, ale i u Lenza (w postaci niezapomnianej mistrzyni mazurskiego tkacza Zygmunta Rogalli), to odkrywamy w tych postaciach swoisty paradoks: w istocie rzeczy pełnią one rolę subwersywną wobec kultury oficjalnej, stanowiąc jej nieoficjalną, bardziej autentyczną alternatywę. Tą alternatywą nie jest jednak natura, lecz kultura peryferii, określonych miejsc, konkretnych ludzi; kultura *prywatności*, wyrastająca z najbardziej autentycznej ludzkiej potrzeby porządkowania świata według własnych wyobrażeń i potrzeb, a nie według abstrakcyjnych projektów ideologicznych. Nie określa jej jednak w żadnym razie perspektywa ściśle indywidualistyczna: tożsamość ustanawiana jest w ścisłej relacji ze zbiorowością. Nie jest ona jednak wspólnotą *wyobrażoną*, lecz wspólnotą *doświadczaną*, co nadaje jej rys egzystencjalnej autentyczności: nakazuje solidarność z *człowiekiem*, a nie – z *narodem* czy *ludzkością*. W jakimś sensie (i naturalnie w odmienionej postaci) ożywa tu zatem dylemat najbardziej klarownie sformułowany w *Biesach*, a dramatycznie zaktualizowany przez Szestowa, który powiada, że nie mogąc ulżyć nieszczęściu *człowieka*, zaczynamy go nienawidzić, nazywając to uczucie, w porywie samozakłamania, umiłowaniem *ludzkości*.

To skojarzenie staje się dość oczywiste, gdy uświadomimy sobie, że dla Mazur Kirsta i Lenza, dla Kaszub Güntera Grassa, dla Śląska Horsta Bienka, dla Bośni Ivo Andrića największym zagrożeniem jest każdy, kto sądzi, że lepiej od ich prawowitych mieszkańców wie, co jest dla nich dobre – i to niezależnie od tego, skąd przybywa. Jego obecność sprawia bowiem, że na własnej ziemi stają się oni *przybyszami*: zamiast być (z) nią, dokonują jej kolejnego, absurdalnego podboju.

Bohater *literatury pogranicza* tak często zatem bywa dzieckiem bynajmniej nie tylko dlatego, że uczucie nostalgii jest ważnym elementem konstrukcji jej świata przedstawionego. Ważniejszy wydaje się tutaj utrwalaony w europejskiej kulturze obraz dzieciństwa jako okresu, w którym świat w naturalny i oczywisty sposób jest taki, jaki być powinien. Moment inicjacji, wkraczania do świata dorosłych, staje się w tym ujęciu nie tylko chwilą utraty niewinności, ale i rozpadu świata oczywistego; staje się wejściem do rzeczywistości, w której koniecznie należy być **kimś**. Dobrze rozumiał to Grass, którego bohater odmówił przekroczenia tej granicy. Dla Oskara Matzeratha dzieciństwo nie jest tylko indywidualnym schronieniem. Jest ono rzeczywistością alternatywną, *pograniczną* przestrzenią pod brunatnymi spódnicami kaszubskiej babki, przestrzenią będącą i źródłem życia, i bezpiecznym azylem nieutraconej przez niego *całości świata*, w którym wszystko jest takie, jakie jest, a zarazem – jakie być powinno. Na zewnątrz prowadzą stamtąd tylko dwie drogi: albo do świata *granicy*, albo do jego zamkniętych enklaw, odgradzonych od niego rzeczywistymi i symbolicznymi murami, a przeznaczonych tym, którzy w *świecie granicy* nie chcą i nie umieją się odnaleźć. Odmowa opuszczenia dzieciństwa, biel łóżka w szpitalu psychiatrycznym, biel papieru, na której bębenek wystukuje swoją opowieść, to zarazem więzienie i odmowa uczestnictwa – restytucja rzeczywistości utraconej i alegoria samotności tych, którzy mianowali się jej samozwańczymi strażnikami.

Zmieniają się autorzy, języki, miejsca, lecz ta podstawowa struktura opowieści o wczesnym *napiętnowaniu*, któremu w życiu dojrzałym towarzyszą rozmaite formy niechcianego lub zaakceptowanego wyobcowania, pozostaje niezmienna. I jest ona bardziej własnością twórców aniżeli bohaterów tych opowieści, których fikcyjność zostaje tym samym ujęta w dodatkową ramę *paktu autobiograficznego*. Być może, strategią bardziej rozważną byłoby odniesienie powyższych rozważań nie tyle do samych twórców *literatury pogranicza*, co raczej do wykreowanych przez nich podmiotów literackich. Wydaje się jednak, że warto w tym miejscu zaryzykować chwilowe odejście od metodologicznej ortodoksji, choćby po to, aby raz jeszcze podkreślić wagę elementu czy aspektu *egzystencjalnego*, i to nie tylko w obrębie samego aktu twórczego czy w sferze jego inspiracji, lecz przede wszystkim jako istotnego czynnika konstrukcyjnego literatury tego rodzaju.

Dowody jego istotności odnajdujemy bowiem również na płaszczyźnie odbioru tekstów, zaliczonych tutaj do *literatury pogranicza*. Nie przeprowadziłam, niestety, szerzej zakrojonych badań nad tym specyficznym (*egzystencjalnym*) aspektem jej percepcji, jednak ze względu na dotychczasowy tok niniejszych rozważań odwołanie się do sfery osobistego doświadczenia wydaje się dostatecznie uzasadnione. Jedną z istotnych inspiracji, które skłoniły mnie do podjęcia tej problematyki, była bowiem porażająca w swojej prostocie konstatacja: polską *literaturę kresów* – jako odbiorca, którego „dusza (a przynajmniej jakaś jej część, parafrazując przytoczoną powyżej notatkę Horsta Bienka) pozostała na Zachodzie” – czytałam i czytam w znacznej mierze jako *opowieść egzotyczną*, z całą pewnością spoglądając na nią oczyma obserwatora z *zewnątrz*.

W niemieckiej „literaturze wypędzonych” odnajduję natomiast świat własny, w stopniu wręcz niewspółmiernym do mojego wychowania, wykształcenia, „świadomego” poczucia tożsamości, a także – niezbyt dogłębnej znajomości niemieckiej kultury i języka. Najbardziej charakterystyczne i znaczące elementy jej czasoprzestrzeni, ich paradoksalne znaczenia i związki, są bowiem integralną częścią pejzażu psychicznego, który odczuwam jako najbliższy: naturalny, oczywisty, związany z pamięcią swoich najwcześniejszych doświadczeń. W ten sposób reguły *paktu autobiograficznego* tracą swój „jednokierunkowy” wektor i przybierają postać sprzężenia zwrotnego: Gadamerowskie zbliżenie horyzontów przekształca się, przynajmniej po części, w uprzednio daną strukturę wspólnego *przed-sądu*, i to opartego na elementarnych doświadczeniach zmysłowych, a nie – jak można by oczekiwać – na podobnych czy wręcz wspólnych regułach obowiązujących w procesie socjalizacji.

Z powyższych rozważań mogłoby wynikać, że model *literatury pogranicza* odnosić można jedynie do twórczości jakiegoś określonego pokolenia autorów, których fundamentalnym doświadczeniem biograficznym jest doznanie utraty, ściśle związane z dwudziestowiecznym syndromem masowych przesiedleń i wynikającego z nich poczucia utraty i wykorzenienia, a w przypadku pisarzy niemieckich – także swoiście pojętego poczucia winy. Tak jednak nie jest, a świadczy o tym choćby fala nostalgicznej „prozy małych ojczyzn”, która pojawiła się w literaturze polskiej pod koniec dwudziestego wieku. Jeżeli spojrzeć na nią z przyjętej tutaj perspektywy, to jawi się ona jako kolejny, już najzupełniej współczesny, wariant *literatury pogranicza*. Literatury, wbrew zarzutowi eskapizmu, który wysunęła wobec niej część krytyki, podejmującej swoisty rachunek sumienia względem tych, którzy w kilkadziesiąt lat po wojnie, w świadomości kolejnego pokolenia, znów mogli z *wrogów* stać się *sąsiadami*. Wystarczy tu, tytułem przypomnienia, przywołać choćby utwory Pawła Huellego, Stefana Chwina czy Juliana Kornhausera i wielu innych.

Wydaje się jednak, że ten współczesny model *literatury pogranicza* ma nieco inne tło psychologiczne i odwołuje się do odmiennego systemu wartości. Niemiecka „literatura wypędzonych” czy polska „literatura kresów” to literatura tych, którzy *odeszli* i nie tylko eksplikują dojmujące poczucie utraty, ale i próbują dokonać rachunku sumienia, odpowiadając samym sobie na fundamentalne pytania, dotyczące winy i odpowiedzialności, co – notabene – jest wyraźniejsze u omawianych tutaj twórców niemieckich i ma w istocie wymiar refleksji historyozoficznej. Dzisiejsi polscy autorzy średniego i młodszego pokolenia wskrzeszają natomiast w swoich utworach umarły świat pogranicza z perspektywy tych, którzy *zostali* albo tych, którzy *przybyli* i również zmagają się z dojmującym poczuciem utraty, lecz dotyczącym rzeczywistości, która jest im co prawda najbliższa, ale której tak naprawdę nigdy nie znali. Tropią zatem jej *ślady*, ukryte w pejzażu, języku, w *nieobecności* i w *milczeniu*, ślady przez lata świadomie zacierane i przemilczane, i czynią to raczej z pobudek czysto osobistych – po to, aby lepiej zrozumieć samych siebie.

IVO ANDRIĆ ALBO PARADOKSY POGRANICZA

Najbardziej prawdopodobnym losem człowieka pogranicza jest banicja ze wszystkich centrów, które roszczą sobie do niego jakiekolwiek prawa. Swój los banity podejmuje on mniej lub bardziej świadomie, lecz uniknąć go właściwie nie może. I to niezależnie od tego, czy i na ile identyfikuje się ze swoim przeznaczeniem.

Pisarz, któremu przypadła w udziale tożsamość pogranicza, niezależnie od swoich mniej lub bardziej trwałych akcesów do któregoś z określających je centrów, sięga po strategię odmienne niżeli te, które mieszczą się w horyzoncie ideowych oczekiwań owych centrów; centrów, których pozycja i wartość ulegają zresztą w świadomości pogranicza ciągłym zmianom. Stąd jego duchowa biografia i dzieje lektury jego tekstów stanowią narrację równie interesującą, jak ta, w którą układają się same dzieła. Może to znaleźć wyraz zarówno w esejistycznej i fabularnej kreacji autorskiego podmiotu, w konstrukcji fabuł i w modelach fikcjonalnych czasoprzestrzeni, jak i w biograficznej (auto)prezentacji losów samego twórcy.

Można, jak się wydaje, wymienić co najmniej kilka atrybutów, charakteryzujących pisarskie strategie kreowania symbolicznej czasoprzestrzeni pogranicza oraz postaci jego literackiego bohatera – postaci i przestrzeni zróżnicowanych na poziomie szczegółu, a inwariantnych w strukturze modelu. Najważniejszym z tych atrybutów jest, jak sądzę, mniej lub bardziej wyraźnie ujawniane przeświadczenie o ponadnarodowym charakterze kultury pogranicza; przeświadczenie, któremu nieodłącznie towarzyszy poczucie jej prowincjonalizmu (ambiwalentne w horyzoncie wartości, lecz stale obecne) i wreszcie – dominacja perspektywy codzienności, przewaga synkretyzmu i niejednoznaczności prywatnego doświadczenia nad wielkimi monolitami ideowymi, projektowanymi przez kulturowe i polityczne centra¹.

¹ Przywołany tu model kultury pogranicza oraz warianty jego literackich realizacji przedstawiałam w kilku swoich wcześniejszych pracach; zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Istnieć na pograniczu – dar czy złośliwość losu?*, „Przegląd Regionalny”, r. 1992, z. 2, s. 48–51; tejże, wraz z W. Gałązką, *Co się dzieje na Bałkanach*, „Universitas”, r. 1992, z. 2, s. 48–51; tejże,

Wariantami owego podstawowego modelu wydają się zarówno współczesna, nostalgiczna *Heimatliteratur*, jak i poprzedzająca ją galicyjska legenda spod znaku *Austria felix*², czy też literackie mitologizacje szczenięcych lat na Litwie, młodości w wileńskiej Kolonii albo dzieciństwa w niezapomnianej Dolinie Isy³.

Egzystencjalną sytuację człowieka pogranicza oraz towarzyszący jej rodzaj wrażliwości wyraża również idea Europy Środkowej, naturalnie nie w swej pierwotnej, germanocentrycznej wersji, kultywowanej w państwie Habsburgów albo w politycznych wizjach Friedricha Naumanna⁴, lecz w takim kształcie, jaki pod koniec dwudziestego stulecia nadała jej eseistyka Milana Kundery, György Konráda, Draga Jančara czy pisarstwo Danilo Kiša, a więc literatura tworzona przez mieszkańców małych języków i wygnańców wielkiej historii; literatura przesycona moralnym niepokojem i pragnieniem stworzenia *po-etyki*, która *świadectwu* nadałaby postać i rangę *sztuki*.

Jednym z ważniejszych, choć nadal w tej roli niedocenianych współtwórców tak modelowanego, literackiego obrazu kultury *pogranicza*, a tym samym – także i jednym z prekursorów współczesnej idei Europy Środkowej jest – jak sądzę – Ivo Andrić, *pisac na osami*⁵, pośmiertnie skazany na (tymczasową, miejmy nadzieję) banicję ze wszystkich trzech kultur: bośniackiej, chorwackiej i serbskiej, z którymi czuł się organicznie związany⁶. Pisarz, którego Danilo Kiš wymieniał pośród swoich nielicznych literackich mistrzów i któremu złożył

„Grenzgebiet” als Bewusstseinszustand der Kultur [w:] *Regions, regionalismes et conscience regionale face a l'integration europeenne*, J. Wyrozumski (red.), Kraków 1993, s. 115–139; tejże, *Teksty i konteksty. Awangarda w kulturze literackiej Serbów i Chorwatów*, Kraków 1999. Odminną problematyzację zagadnienia zawiera artykuł H. Orłowskiego, *Literatura wobec utraconych „małych ojczyzn”*, „Odra”, r. 1998, z. 2, s. 16–22.

² Zob. E. Wiegand, *Austria felix, czyli o micie Galicji w polskiej prozie współczesnej*, Poznań 1988.

³ Nawiązujemy tu, naturalnie, do utworów Wańkowicza, Konwickiego i Miłosza, którzy zapewne niechętnie widzieliby to zestawienie, ale których kreacje kraju lat dzieciennych można bez wątpienia uznać za szczególne warianty opisywanego powyżej modelu.

⁴ Zob. F. Naumann, *Mitteleuropa*, Berlin 1915; zob. także tom: *Die europäische Option*, A. von Bogdandy (red.), Baden-Baden 1993.

⁵ Autorem tego nadzwyczaj trafnego nawiązania do Andrićowskiego tytułu *Kuća na osami* jest chorwacki eseista I. Žanić. Zob. tenże, *Pisac na osami*, „Erasmus”, r. 1996, nr 18.

⁶ „Nieszczęście Andrića polega, jak się wydaje, na tym, że po rozpadzie Jugosławii, kiedy wedle kryterium narodowego podzielono wszystko, co dało się podzielić – »pozostał« on po obu stronach Driny, granicznej rzeki między Bośnią i Serbią. Muzułmańscy nacjonaliści ze wszystkich sił starają się teraz »wypędzić« go z Bośni, chociaż bez niego bośniacka literatura byłaby nieskończenie uboższa. Serbscy szowiniści wzięli go na ząb, bo nie był »Serbem czystej krwi«, a chorwaccy nacjonaliści nigdy mu nie wybaczyli, że zadeklarował się jako pisarz serbski i Jugosłowianin. Reżim Franjo Tuđmana uważa go za zdrajcę narodu» – pisze G. Berić, w obszernym artykule *Druga śmierć Iva Andrića*, tłum. D.J. Cirić, „Gazeta Świąteczna” (sobotnio-niedzielnny dodatek „Gazety Wyborczej”), 4–5 XII 1999, s. 15–16.

znamienny hołd w postaci noweli *Dług*. Hołd znamienny, ponieważ w rozrachunkach jej bohatera – konającego w szpitalnej sali Andricia – z ludźmi i obrazami z dzieciństwa i młodości rozpoznajemy najważniejsze doświadczenia moralne oraz dylematy artystyczne, będące udziałem samego Kiša.

Andrić, jak stwierdził w innym miejscu Kiš, był „bezsprzecznie moralistą”⁷, który jednak „nie sprowadzał człowieka, nawet w ciężkich sytuacjach, do jednego wymiaru”⁸. Ten zaś szacunek dla wielowymiarowości ludzkiej osoby jest, według Kiša, niewątpliwie „cechą pisarzy z Europy Środkowej”⁹. To ważne rozróżnienie: Andrić był *pisarzem z Europy Środkowej*, podobnie jak Canetti, Kafka, Musil czy Broch, a nie *piewcą Europy Środkowej* we współczesnym tego słowa znaczeniu. Europa Środkowa ukształtowała go jako człowieka i jako twórcę; była codziennością jego dzieciństwa i młodości, a nie nostalgicznym obrazem zbiorowej pamięci, do którego odwołują się jej współcześni admiratorzy.

Cała duchowa i polityczna, urzędnicza i literacka biografia Andricia¹⁰ ułożyła się w symboliczną figurę losów mieszkańca *Zachodu porwanego*; losów bezradnego świadka *tragedii Europy Środkowej*. Rozpoznajemy w niej człowieka i pisarza wielokrotnie rozdartego pomiędzy nakazem moralnego sprzeciwu a pragmatyczną potrzebą kompromisu; pomiędzy pokusą odejścia w bezpieczną, acz samotniczą, egzystencję a obsesyjnym zafascynowaniem wielką historią. Jest to biografia stanowiąca symboliczną figurę losu bałkańskiego, bośniackiego prowincjusza Europy, będącego przecież zarazem jej autentycznym obywatelem.

Analogicznie do owej narracji biograficznej układają się również światy przedstawione jego utworów oraz – co może najciekawsze – (nie tylko) najnowsze dzieje ich czytelniczej, a także krytyczno- i historycznoliterackiej recepcji.

Ten jedyny południowosłowiański laureat literackiej Nagrody Nobla nie tylko w połowie – a może już na początku – minionego stulecia utracił swoją duchową, środkowoeuropejską ojczyznę, ale jeszcze za życia, w latach sześćdziesiątych, na początku siedemdziesiątych, a i już po śmierci, w latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, objawił się jako *persona* (mniej lub bardziej) *non grata* we wszystkich właściwie lokalnych centrach kulturowych, z którymi wiązało go pochodzenie, wybory ideowe, a wreszcie – artystyczna fascynacja

⁷ D. Kiš, *O Pannie Andricia* [w:] tenże, *Homo poeticus, mimo wszystko*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Izabelin 1998, s. 229.

⁸ Tenże, *Miedzy polityką a poetyką* [w:] tenże, *Życie, literatura*, tłum. D. Cirlić-Straszyńska, Izabelin 1999, s. 141.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Szczególnie znamienne i z wielu powodów nadzwyczaj interesujące interpretacje tej problematyki, a także jej obszerną, choć niepełną bibliografię autorstwa M. Miljanović znajdujemy w tomie zbiorowym *Andrić i Bošnjaci. Zbornik radova – Bibliografija*, M. Maglajlić i in. (red.), Tuzla 2000. Są to materiały z konferencji *Djelo Ive Andrića u historijskom i društvenom kontekstu*, która odbyła się w Tuzli w 1999 r. Publikację tę przekazała mi prof. Angela Richter z Halle, której tą drogą składam serdeczne podziękowanie.

rodzinną Bośnią¹¹. Fascynacja, której owocem jest literacki obraz tego kraju. Jego artystyczny portret, który na dobre zawładnął wyobraźnią czytelników, zyskując w ich oczach rangę i historycznego świadectwa, i wizjonerskiego modelu świata, napiętnowanego przekleństwem *granicy*, ale i pociągającego swą egzotyczną urodą *pogranicza*.

* * *

Andrić, urodzony w Travniku¹², jednej z tureckich stolic Bośni, wywodził się z katolickiej rodziny chorwackiej. Dzieciństwo spędził w przygranicznym Višegradzie¹³, gimnazjum ukończył w Sarajewie, które tak dramatycznie otwarło nową epokę w dziejach Europy i świata. Studiował w Zagrzebiu, Krakowie i Wiedniu, doktoryzował się w Grazu. Od dzieciństwa związany był z tradycją bośniackich franciszkanów, gruntownie przezeń rozpoznaną w trakcie pracy nad doktoratem, który zresztą bywa dziś traktowany jako manifest jego chorobliwej nienawiści do kultury islamu¹⁴. Ta więc intelektualna i emocjonalna znalazła swój wyraz we wszystkich jego ważniejszych utworach o tematyce bośniackiej.

¹¹ Bośniacki spór o Andrićia rozpoczął się już kilka dziesiątków lat wcześniej – opublikowanym na emigracji tekstem Š. Kurtovicia i ogłoszonym w kraju esejem M. Filipovicia, lecz na dobre otworzył go zmarły podczas oblężenia Sarajewa Muhsin Rizvić, autor trzytomowego studium *Književni život u Bosni i Hercegovini između dva svjetska rata*, Sarajevo 1980, swoją pośmiertnie wydaną książką *Bosanski muslimani u Andrićevoj svijetu*, Sarajevo 1995. Kolejne zaostrenie tego sporu przyniósł rok 1999, kiedy to w Tuzli miejscowy „Preporod” (Bošnjačka zajednica kulture) zażądał przemianowania ulicy Andrićia. Spowodowało to szeroką polemikę na łamach prasy (opublikowano na ten temat kilkadziesiąt tekstów) i stało się bezpośrednim bodźcem do zorganizowania przez tę organizację konferencji, której pokłosie opublikowano w tomie *Andrić i Bošnjaci*, op.cit. Tło i przebieg przedstawianego tu sporu z Andrićiem i o Andrićia zarysowuje również dość szczegółowo G. Berić, *Druga śmierć Iva Andrićia*, op.cit., s. 14–16, z którego tekstu pochodzi opinia cytowana powyżej, w przyp. 6.

¹² Miejsce urodzenia pisarza wciąż jest kwestią sporną; spór ten nie dotyczy jednak bezpośrednio poruszanej tu problematyki, podaję więc wersję powszechnie przyjętą, nie zatrzymując się nad biograficznymi spekulacjami. Jednak dla naszego ujęcia „tekstu biografii” Andrićia nader znacząca wydaje się opinia Dubravka Jelčicia, że miejscem urodzenia Andrićia był **pociąg** (trasa Sarajevo-Lašva; do Travnika linia kolejowa nie dochodziła), a data jego śmierci jest równie **niepewna**, jak miejsce jego urodzenia! Zob. tenże, *Andrićeve hrvatske teme i Andrić kao hrvatska tema* [w:] tenże, *Književnost u čistilištu*, Zagreb 1999, s. 293–310, zwłaszcza zaś s. 294–297.

¹³ „W Wieszegradzie, tam gdzie brzegi Driny spaja słynny most z powieści Andrićia, miejscowy raptus, zaślepiony nacjonalistyczną nienawiścią, rozbił spżowze popiersie pisarza, zanim jeszcze zaczęła się wojna”, zob. G. Berić, *Druga śmierć Iva Andrićia*, op.cit., s. 14.

¹⁴ Por. S. Bandžović, *O doktorskoj disertaciji i nekim diplomatskim spisima Ive Andrića* [w:] *Andrić i Bošnjaci*, op.cit., s. 31–45; V. Spahić, *Hljeb od javorove kore. Ogled o Andrićevoj doktorskoj disertaciji*, ibidem, s. 46–63.

Uosabia ją postać brata Piotra, narratora idealnego – swoista personifikacja złudowiałej duchowości **bośniackiego franciszkańskiego katolicyzmu**. Istotą symbolizowanej przez brata Piotra postawy jest dla Andricia **prostota**, empatia, a także umiejętność intelektualnej i uczuciowej **syntezy**: dystansu i zrozumienia, współ-czucia i stoicyzmu wobec powszechnej a nieuniknionej niedoli. Jej nieodłączny atrybut to poczucie organicznej więzi z ludem, z jego codzienną egzystencją i z jego odświętnymi narracjami; poczucie, któremu towarzyszy *ponad-etnograficzna* i *ponad-etniczna* świadomość wspólnoty ludzkiego losu.

Twórca i apologeta postaci brata Piotra, symbolizującej katolickie oblicze, a więc (w języku jednego z ideologicznych centrów) chorwacką przynależność Bośni, **wybrał** po I wojnie światowej „jugoslawizm”, współcześnie interpretowany jako wariant ideologii wielkoserbskiej, ergo – przerzucmy się w tym miejscu na dyskurs współczesnego nacjonalizmu – świadomie zdradził swój chorwacki naród. Zasłużył więc zawiązka na patriotyczną anatemę, której właściwym ukoronowaniem powinno być zapomnienie. Chorwackie losy Andricia są jednak dzisiaj dużo bardziej niejednoznaczne i powikłane¹⁵.

Andrić nie sprawdził się również jako patriota serbski, chociaż po pierwszej wojnie światowej wybrał status pisarza **jugosłowiańskiego** i dialekt sztokawsko-ekawski (identyfikowany z serbskością) jako język swojej twórczości. W roku 1921 na stałe przeniósł się do Belgradu, przez następnych dwadzieścia lat pracował w dyplomacji jugosłowiańskiego państwa, określanego dziś często, zwłaszcza przez Chorwatów, ale i Bośniaków, jako **wielkoserbskie**. Z biegiem czasu w świadomości czytelników i historyków literatury Andrić zaczął funkcjonować jako pisarz serbski. Jednakże w oczach „prawdziwych Serbów”, którzy doszli do głosu w latach dziewięćdziesiątych, stał się twórcą „za mało serbskim”. Odrzucono go jako człowieka naznaczonego piętnem „łacińskiego” pochodzenia; jako pisarza nazbyt skupionego na swej rodzinnej Bośni, na jej **mużulmańskich** (i wszelkich innych) mieszkańcach oraz na jej **regionalnych** narastwieniach historycznych. Traktowanie Bośni jako, zarazem stereotypowej i niejednoznacznej, przestrzeni „Lewantu”¹⁶ – wielonarodowego i wielokulturowego *pogranicza*, trapionego nienawiścią i targanego konfliktami, ale jednak posiadającego swój odrębny byt i niepowtarzalny (najczęściej mroczny) klimat,

¹⁵ Zarzut narodowego odszczepieństwa postawili mu Chorwaci na dorocznym kongresie Maticy, który odbył się 22 XI 1970 r. Informację tę znajdujemy w książce Lj. Jandricia, *Sa Ivom Andrićem. 1968–1975*, Beograd 1977, s. 73. Dzisiejsze chorwackie opinie na temat Andricia są bardziej wyważone: podkreślają jego chorwackie pochodzenie oraz wagę pierwszego, „zagrzebskiego” okresu twórczości, jego „europejskość” i „łacińskość”, które stanowią podstawowy element chorwackiego autostereotypu. Jednak nuta pretensji pod adresem jego jugoslawizmu i językowego akcesu do serbszczyzny obecna jest nawet w poświęconych mu encyklopedycznych hasłach czy fragmentach kompendiów historycznoliterackich. Zob. D. Jelčić, *Povijest hrvatske književnosti. Tisućljeće od Bašćanske ploče do postmoderne*, Zagreb 1997; *Leksikon hrvatske književnosti*, V. Bogišić (red.), Zagreb 1998.

¹⁶ Pamiętajmy, że to jedna z ulubionych, stereotypowych figur europejskiego „orientalizmu”.

stanowi w oczach wielu serbskich czytelników ukryty zamach na ich niezbywalne, „narodowe” prawa do tego terytorium. Co jednak nader interesujące, posługują się oni raczej argumentem niemoralnego oportunizmu politycznego Andricia, zwłaszcza w czasach komunizmu, aniżeli zarzutem „narodowej zdrady”, który w kontekście jego biografii, nawet w ustach skrajnych nacjonalistów, musiałby zabrzmieć absurdalnie¹⁷.

Swoistość bośniackiej kultury stała się właściwą literacką bohaterką Andricia, co przyniosło mu rozgłos już po wydaniu pierwszego tomu nowel w 1924 roku, lecz u schyłku dwudziestego wieku przysporzyło przeciwników pośród tych, których „wielkoserbskie idee” reprezentował rzekomo przez całe życie. Jako artysta **wybrał** bośniackość i uczynił z niej wartość samoistną, choć ambivalentnie waloryzowaną. W świecie islamu dostrzegał nie tylko osławioną „krajnę mroku”, nie tylko obcych najeźdźców i rodzimych odszczepieńców, ale i czynnik określający kulturę bałkańskiego pogranicza światów i cywilizacji. Nie odżegnywał się od katolicyzmu i nie ukrywał swojej fascynacji jego kulturą. Taką postawę łatwo „zdemaskować” jako jeszcze jeden dowód nielojalności i oportunizmu albo nawet – jako podstępą („łacińską”) próbę naruszenia monolitycznego wizerunku „prawdziwej serbskości”.

Nie lepszy los spotkał Andricia ze strony „prawdziwych patriotów” bośniackich, budujących współcześnie swoją tożsamość na fundamencie islamskich, orientalnych aspektów i nurtów lokalnej tradycji. Bośniak Alija Džerzelez, jedna z najważniejszych postaci epiki ludowej południowosłowiańskich muzułmanów, jest bohaterem głośnego debiutu prozatorskiego Andricia. W opowiadaniu *Put Alije Džerzeleza* (1920) został on jednak zaprezentowany całkowicie **wbrew** swemu tradycyjnemu obrazowi¹⁸. Jest jakby jednym z pierwszych wariantów Andriciowskiego bohatera bośniackiego; inne pierwsze szkice tej symbolicznej postaci odnajdujemy w nowelach *Dan u Rimu* (1920), której bohaterem jest prawosławny Serb z Mostaru, oraz *San bega Karčicia* (1925), portretującej muzułmanina rodem ze słynnej Glasinaćkiej równiny, która rozciąga się w pobliżu legendarnej hajduckiej „góry Romaniji”. Bośniacki bohater Andricia, wiodący swą trudną, mroczną egzystencję w przestrzeni Bośni historycznej bądź też niemal współczesnej, zawsze jednakowo podejrzliwy i bezbronny wobec świata zewnętrznego, zwłaszcza „łacińskiego”, zawsze tak samo uwięziony w pułapce

¹⁷ Zob. np. M. Stojić, *Adresat Andrić. Roman – pismo*, Beograd 2002. Liczne komentarze na temat związków biografii Andricia z charakterem jego dzieł znajdziemy również w najnowszej książce R. Vučkovića, *Andrić. Istorija i ličnost*, Beograd 2002.

¹⁸ Opowiadanie to z innego jeszcze powodu traktowane jest jako atak na bośniackie, islamskie tradycje albo jako dowód znikomej wiedzy historycznej Andricia. Jego bohaterami są także towarzyszący Aliji bracia Moriciowie, których pisarz przedstawił „w sposób niepełny, tendencyjnie i negatywnie, co jest niezgodne z prawdą historyczną”. Por. Dj. Buturović i L. Buturović, *Od stvarnosti i tradicije do literarnog mita (Junaci bošnjačke usmene tradicije u djelu Ive Andrića Put Alije Džerzeleza)* [w:] *Andrić i Bošnjaci*, op.cit., s. 89–102; por. także dwa inne teksty poświęcone tej problematyce, op.cit., s. 178–184 oraz 185–191.

swoich wyobrażeń i obsesji, pojawia się również na kartach jego najważniejszych powieści: *Na Drini ćuprija* (1945), *Travnička hronika* (1945) i *Prokleta avlija* (1953) oraz w opublikowanych pośmiertnie, a ważnych z naszego punktu widzenia utworach: *Kuća na osami* (1976)¹⁹ i *Omerpaša Latas* (1976), a także w notatkach i szkicach, zebranych w tomach *Znakovi pored puta* (1976) oraz *Sveske* (1981).

W dzisiejszej Bośni Andrić nierzadko oskarżany jest o to, że jego muzulmańscy bohaterowie są tylko i zawsze „ułomni”, „bestialscy” lub „śmieszni”, że zostali przez niego „poniżeni” i zdeprecjonowani, sprowadzeni do roli bezwolnych i bezdusznych kukieł. Pozostając w całkowitej sprzeczności zarówno z literą, jak i z duchem tekstów Andrićcia, niektórzy z jego bośniackich interpretatorów twierdzą, że ze stosowną podniosłością i sympatią traktuje on przede wszystkim prawosławnych Serbów, ewentualnie katolickich Chorwatów, czyli bośniackich franciszkanów. Tak więc, również i w oczach Bośniaków Andrić stał się pisarzem, który wybrał „tamtych”, „innych”, „obcych”, a więc zdradził Bošnię, swoją jedyną **prawdziwą** ojczyznę, w istocie swej islamską i orientálną²⁰.

* * *

Wyjaśnieniem losu Andrićcia jako *pisca na osami*, mniej związanym z aktualną sytuacją polityczną, może być jego postawa **samotności z wyboru** i samotności **jako osobistego losu**. Dzisiejszy stosunek nacjonalistów do Andrićcia byłby w takim ujęciu tylko późnym następstwem jego świadomie przyjętej i zaakceptowanej przez niego samej, czysto prywatnej pozycji wobec świata i ludzi.

Andrić uznał za własny i przez całe swe życie starał się kultywować środkowoeuropejski etos intelektualisty, choć nierzadko zarzucano mu życiowy oportunizm. Postrzegał siebie jako człowieka wyzwolonego od „genetycznych” zobowiązań wobec jakiegokolwiek zbiorowości. Nigdy też nie próbował zostać bohaterem. Było w nim wiele lęku (przypomnijmy, ile miejsca poświęcił nerwicy lękowej, nie tylko jako chorobie swego ojca, ale i jako charakterystycznej „chorobie środkowoeuropejskiej”, Danilo Kiš). I był to nie tylko chętnie przypisywany mu przez interpretatorów jego twórczości lęk metafizyczny, ale i zwykła

¹⁹ Odnajdujemy tu m.in. kilka opowiadań połączonych postacią „dijaka Dražeslava”, sekretarza bośniackiego poselstwa, sprawującego swą misję w Dubrowniku, w których Andrić z niezwykłą subtelnością analizuje ten szczególny splot ambiwalentnych uczuć, jakie w przyszłości z Bośni budzą dubrownicy „łacinnicy”: ich wygląd, język i styl życia, sposób uprawiania polityki i strategia prowadzenia negocjacji. Reakcje Dražeslava to mieszanina podziwu i lęku, fascynacji i pogardy, obcości i pokusy uczestnictwa w ich dziwnej, lecz w istocie „łatwiejszej i piękniejszej” egzystencji; zob. *Kuća na osami*, op.cit., ss. 263–269, 279–284, 311–316.

²⁰ Oskarżenia te doprowadzają niekiedy do przypisywania Andrićciowi ideowego prekursorstwa wobec współczesnych czystek etnicznych w Bośni i Kosowie; por. B. Macić, *Andrićev elaborat o Albaniji iz 1939. u kontinuitetu srpskog velikodržavnog projekta* [w:] *Andrić i Bošnjaci*, op.cit., s. 64–71.

obawa przed kolejnymi władzami, przed wydarzeniami, na które jako jednostki nie mamy wpływu, przed ludzką opinią i brutalnością, przed natrętną ciekawością otoczenia. W jego stosunku do historii i do kwestii narodowych jest przy tym sporo rysów takiej postawy emocjonalnej, do której w polskiej tradycji literackiej przylgnęło miano „żeromszczyny”²¹. Wiele tego typu przykładów odnajdujemy w zbiorze *Znakovi pored puta*, zawierającym luźne przemyślenia, notatki i aforyzmy, publikowane pod tym hasłem od 1924 roku, a zebrane i wydane po raz pierwszy jako całość w edycji pośmiertnej z 1976 roku.

Przyjrzyjmy się zatem kilku fragmentom, które w sposób szczególnie dobitny obrazują współczującą, ale i zdystansowaną, niemal bezwzględną w swej chłodnej rzeczowości refleksję pisarza na temat zbiorowego losu i jego katastrofalnych konsekwencji:

Zbyt wiele cierpiał ten naród bezładu, przemocy i niesprawiedliwości, nazbyt przywykł je znosić z głuchym jękiem lub odpowiadać na nie gwałtem, zależnie od czasu i okoliczności. Pośród złowrogich myśli, przepojonych pragnieniem zemsty, pośród okazjonalnych buntów przemija jego czas gorzki i pusty. Jest niewrażliwy i nieprzystępny dla każdej inności. Czasami człowiek pyta samego siebie, czy duch większości bałkańskich narodów nie został już na zawsze zatruty i czy już nigdy nie będą one zdolne do niczego ponad to, aby przemoc znosić albo posługiwać się nią wobec innych. (s. 200–201)²²

*

Częsty jest u nas typ człowieka, który sądzi, że klótnia jest działaniem, a wulgarność – energią, że obrazić wroga – oznacza zadać mu cios, że każda powściągliwość jest oznaką słabości, a każda próba przewidywania – stratą czasu; krótko mówiąc – że tzw. walka o życie to nieustanne warczenie i wyszczerzanie kłów. (s. 201)

*

Barbarzyński styl życia, bez planu i zdolności przewidywania, bez poczucia wspólnoty i bez szacunku dla drugiego człowieka, bez szacunku dla siebie samego, obecnego w innym, rozciąga się daleko i szeroko w czasie i przestrzeni. (...) Pozbawieni zmysłu organizacji, (...) zdolności przewidywania rzeczy, które przewidzieć nietrudno (...), żyjemy z trudem i brzydko, (...) znosimy niepotrzebne cierpienia i wyrzeczenia. I tak oto – zamiast pracować, myśleć, zawierać umowy i przewidywać – za wszystko płacimy cenę najwyższą, cenę życia. (s. 203)

Balkany Andricia są przestrzenią uwięzienia w świecie własnych obsesji, zbiorowych i indywidualnych, w którym jednostkę traktuje się wyłącznie jako figurę i niewiele znaczącą część zbiorowości, a co gorsza – ona sama postrzega siebie w taki właśnie sposób. Jest to świat ksenofobiczny, zamknięty na in-

²¹ „(...) pierwszym polskim pisarzem, który go zafascynował i »nie dawał mu spokoju«, był Stefan Żeromski. »Czytając jego krótką powieść „Wierna rzeka”, mówiłem sobie: To jest niedoścignione, ty nigdy nie będziesz umiał tak pisać« – wspominał”. Zob. G. BeriĆ, *Druga śmierć Iva Andricia*, op.cit., s. 14.

²² Wszystkie cytaty z dzieł Andricia podawane są w przekładzie autorki, na podstawie wydania *Sabrana dela Ive Andricia*, Beograd 1981.

ność, reagujący na nią lękiem i agresją, albo też – groteskowym zawłaszczeniem, jak to ma miejsce w jego wczesnej noweli *Dan u Rimu* (1920), z tomu *Znakovi*:

W tym czasie, gdy nasi rozsypali się po świecie, wywędrował również Nikola Krletić, podporucznik-ochotnik, rodem z Mostaru. Ciężko ranny w kolano, które nie chciało się goić, z wielkimi orderami na piersi, noszonymi tylko od święta, przewędrował jako kurier i ochotnik przez większość europejskich stolic.

I nic go, jak powiadają, nie zdziwiło.

Jego opinie o krajach i miastach były fatalne lub pełne zachwyty, lecz nieodmiennie krótkie. Najkrótszą wygłosił o Rzymie.

„Same gołe hajduki”.

Uzasadniać ich nie miał zwyczaju. W Rzymie spędził zaledwie jeden dzień, a o świecie dnia następnego odjechał na Korfu. (s. 34)

Bohater ogląda Wieczne Miasto, dostrzegając w nim jedynie to, co zna „od siebie”, czyli gorsząco „gołych hajduków”. Podczas krótkiego w nim pobytu, przytłoczony jego obcością, upija się i na rzeczywistość tego obcego, niepojętego dlań otoczenia nakładają mu się wyłącznie dobrze znane obrazy jego własnego, ograniczonego świata. Jedyną psychicznie dostępną mu realnością jest ciasny krąg codziennych doświadczeń, obyczaju i języka własnego środowiska. Nie potrafi się porozumieć, a obcość „rozjusza go w sposób nieopisany” (s. 36). Tytułowy jeden dzień spędzony przez niego w Rzymie kończy się bezsensowną, pijacką bójką, ponieważ we właścicielu trattorii, próbującym wyprosić ostatniego, spóźnionego gościa, dostrzega bośniackiego rodaka z Sarajewa, który przed laty obraził go w mostarskiej karczmie. Nie jest „u siebie” i ta sytuacja określa go bez reszty.

Bośnia Andrićia jest również metaforyczną przestrzenią wykorzenienia, zawieszenia pomiędzy światami, kulturami, religiami, gdzie nic nie jest pewne, oczywiste ani jasne, nawet ziemia, na wszystkie możliwe sposoby zmitologizowana w agrarno-patriarchalnej tradycji aksjologicznej. Dramatycznym zapisem tej egzystencjalnej sytuacji jest nowela *Sen bega Karčicia* (1925) z tomu *Nemirna godina*:

W płytkim śnie, którym chłód ogarnia człowieka, rozpościera się przed nim cała ziemia Karčiciów, otaczająca Sokolac. A nad nim wędruje stado żurawi, niczym jedno skrzydło i jeden okrzyk. A pod tym stadem on, wymęczony, przemierza tę swoją ziemię, szeroko rozpostartą przed nim, lecz znużenie nie pozwala mu jej obejść. A te głosy wysokie, wibrujące w powietrzu, ogarniają tę ziemię, która, niemal niedostrzegalnie, zaczyna się pod nim kołysać.

Im dłużej idzie, tym mu trudniej, a ta jego ziemia, którą obchodzić musi, popychany jakąś nieprzepartą siłą, chwieje się i usuwa mu spod nóg, coraz wyraźniej i coraz prędeej. Próbuje utrzymać równowagę i posuwać się dalej, ale tylko przestępuje z nogi na nogę, kolebiąc się niczym derwisz w świętym tańcu. Obtańcowuje tak tę swoją ziemię, która wciąż się oddala i którą ktoś spod niego wyciąga, niczym dywan. I mało tego – wydaje mu się, że i ona sama odchodzi, porzuca go i wędruje w stronę horyzontu, łącząc się z szarym niebem, które łakomie pożera ją i pochłania. (...)

Nie dam! – krzyczy, i ciało, nawykłe w walkach konnicy do gwałtownych ruchów, przyjmuje pozycję najdogodniejszą w ataku i najpewniejszą w obronie. A potem, nie przestając się zsuwać, z rozrzuconymi rękoma, rozpostarty na ziemi całą długością swego ciała, wbija paznokcie w bruzdy, a zęby w skibę, i przylgnąwszy do ostatniego skrawka swojej ostatniej niwy, wraz z nią, niepowstrzymanie pędzi w nicość. (s. 128–129)

Bośnia to także przestrzeń sytuacji granicznych, przestrzeń epifanii zła, doświadczanych na różne sposoby przez wszystkich właściwie bohaterów Andricia. „Europejczycy” (czyli jedna z tożsamości, składających się na osobowość samego pisarza) na ogół doświadczają tych objawień na sposób, jaki stał się udziałem bohaterki opowiadania *Žmija* (1938), z tomu *Deca*, Agaty Radaković – personifikacji *Caritas*, miłosiernej generałówny z Wiednia, nowoczesnego wcielenia ewangelicznej Marty, przybywającej do tego „egzotycznego kraju” we wrześniu 1885 roku.

Agata, „przez wiedeńskich przyjaciół żartobliwie zwana Caritas”, słuchając wygłaszanych nad umierającym dzieckiem niezrozumiałych, magicznych formuł

Smilji Serbki, znachorki i czarownicy – czuła, że powinna się zbuntować w obliczu tych zabobonów, odpędzić je, stanowczo sprzeciwić się tym zaklęciom, zastąpić je rozumnymi uczynkami i prawdziwymi lekami. A jednak stała tu jak wryta. Jak gdyby, opuściwszy powóz, nagle ugrzęzła w ciepłym i ciężkim bagnie, w którym każdy ruch wymaga ogromnego wysiłku, w którym każda myśl ginie i tonie, jeszcze zanim na dobre zdołała się narodzić. (s. 107, 109, 111)²³

Bośnia jest „ciężkim, ciepłym bagnem”, ale i granicą światów, granicą, która istnieć nie powinna, a skoro już egzystuje, to przynajmniej nie powinna dzielić; nie powinna być źródłem nieustannych cierpień. W przestrzeń *pogranicza* – a więc w obszar egzystencjalnego współlistnienia obcych sobie światów – przekształcają ją w twórczości Andricia obsesyjnie powracające, nasycone symboliczną treścią motywy: mosty, drogi, okna, bohaterowie nieustannie wędrujący w przestrzeni i w czasie, spośród których najbardziej nasycone znaczeniami są postacie wspomnianego już brata Piotra oraz Ćamila, tragicznego bohatera powieści *Prokleta avlija* (1954). Absurdalna kaźń tego ostatniego wydaje się być symbolem doli, która czeka każdego, kto odważy się historię **przeżywać**. Prędzej czy później taki kronikarz pada ofiarą tych, którzy historię **piszą**. Banicja lub opasany więziennym murem świat *przeklętego podwórza* to jedyne rzeczywistości, jakie w ostatecznym rozrachunku ofiarowują centra ludziom pogranicza.

Przekłete podwórze staje się w twórczości Andricia ucieleśnieniem *idei granicy* z jej mityczną implikacją nieustannego zagrożenia z zewnątrz²⁴. Jest metaforą „tej czarnej, krwawej linii, która na skutek jakiegoś strasznego, absurdu nieporozumienia podzieliła ludzi”. Jego alternatywą jest bezdomność, wygnanie, poczucie niezawinionej, lecz nieuniknionej wykorzenienia. Głosem

²³ Obszerniejszą analizę tych opowiadań zawiera mój artykuł *Andricia świat okrutnego miłosierdzia* [w:] M. Dąbrowska-Partyka, *Świadectwa i mistyfikacje*, Kraków 2003.

²⁴ Zob. I. Čolović, *Mit granicy*, tłum. jas, „Krasnogruda”, r. 1995, nr 4, s. 31–36.

Andricia („wiecznego tłumacza”) przemawia na ten temat – jak można sądzić – stworzony przez niego dziwaczny samotnik, którego majaczeń nikt nie chce słuchać: inny „wieczny tłumacz”, nieszczęsny starzec Cologna z powieści *Travnička hronika* (1945):

Nikt nie wie, co to znaczy urodzić się i żyć na krawędzi dwu światów, znać i rozumieć jeden i drugi, a nie móc uczynić niczego, aby się ze sobą porozumiały i zbliżyły, kochać i nienawidzić i jeden, i drugi, wahać się i przystosowywać przez całe życie, być człowiekiem dwu ojczyzn, nie posiadając żadnej, być wszędzie w domu i na zawsze pozostać cudzoziemcem; krótko mówiąc, żyć na krzyżu, będąc zarazem i ofiarą, i katem. (...) To właśnie jest losem człowieka Lewantu, ponieważ jest on prochem ludzkim, *poussiere humaine*, w męce miotany między Wschodem a Zachodem, nienależącym do żadnego z nich, a bitym przez obydwa. To są ludzie znający wiele języków, z których żaden nie jest ich własnym, znający dwie wiary, z których żadnej nie potrafią wyznawać żarliwie. To są ofiary fatalnego podziału ludzkości na chrześcijan i niechrześcijan; wieczni tłumacze i pośrednicy, noszący w sobie tak wiele niejasności i niedopowiedzeń, znawcy i Wschodu, i Zachodu, ich obyczajów i wierzeń, tak samo podejrzani i godni pogardy dla jednych, jak dla drugich. (...) To są **ludzie granicy**, duchowej i fizycznej, tej czarnej, krwawej linii, która na skutek jakiegoś straszego, absurdałnego nieporozumienia podzieliła ludzi, stworzenia boże, pomiędzy którymi nie powinno się, nie wolno ustanawiać granic. To jest ta krawędź pomiędzy morzem a lądem, skazana na wieczny ruch i niepokój. To jest ten trzeci świat, na który zważyło się całe przekleństwo podziału ziemi na dwa światy. (...) To jest bohaterstwo bez sławy, męczeństwo bez nagrody. (...) Wy (ludzie Zachodu – MDP) wcześniej czy później powrócicie do siebie (...) przebudzicie się z tego koszmaru i będziecie wolni, ale my – nigdy, bo to on jest naszym jedynym życiem. (s. 315, podkr. MDP)

Bośnia jawi się w twórczości Andricia także jako obszar inercji, jako przestrzeń bezwładnego trwania, które wynika z lęku i całkowitego zagubienia w rzeczywistości historii; historii postrzeganej przez jego bohaterów jako chaos nieustannego gwałtu; chaos, na który oni sami nie mają najmniejszego wpływu, który przetacza się po nich i jest wyłącznie siłą zniszczenia. W tym konstrukcie historii nie ma miejsca na wiarę w jakąkolwiek zmianę na lepsze. Wobec czego – lepsze jest zło rozpoznane, choćby najbardziej dokuczliwe czy okrutne, aniżeli najdrobniejsza bodaj zmiana. Bezwzględna oczywistość tej postawy pasywnego przetrwania, jej nieodwołalną konieczność, oddaje finałowa scena powieści *Travnička hronika* (1945):

Siedem lat – powiada Hamdi-beg, w zamyśleniu przeciągając słowa – siedem lat! A pamiętacie jaki to krzyk i gwałt się podniósł z powodu tych konsulów i z powodu tego... tego... jak mu tam... Bonaparta? (...) A ci nasi gjaurzy, pamiętacie, jak głowy dźwignęli, niczym puste kłosa. (...) No i patrzcie... było... minęło. (...) Konsulowie wynoszą się z Travnika. Będą ich jeszcze wspominać przez parę lat. (...), a potem zapomną, jakby ich nigdy nie było. I znowu wszystko będzie tak, jak z woli bożej od zawsze było. Hamdi-beg zamilkł, oddech odmówił mu posłuszeństwa, a pozostali w milczeniu czekali, czy starzec powie coś jeszcze. I wszyscy, zaciągając się dymem, smakowali dobrą, zwycięską ciszę. (s. 515–516)

Andrić próbował rozumieć i analizować tę nietrwałą rzeczywistość *pograniacza*, pod której spokojną, a nawet apatyczną powierzchnią nieustannie tli się zarzewie potencjalnego konfliktu. Próbował także ostrzegać przed jej gwałtownym, niekontrolowanym rozpadem, którego impulsy nieodmiennie płyną ze wszystkich centrów, roszczących sobie do niej ideologiczne prawa. Prestrozę najbardziej bezpośrednią, naznaczoną już doświadczeniem brutalnych, bratobójczych walk z czasów drugiej wojny światowej, zawiera *Pismo iz 1920 godine* (1946), z tomu *Deca*:

Bośnia jest krajem pięknym, zajmującym, niezwykłym, a to dzięki swojej przyrodzie i dzięki swoim ludziom. (...) Ale widzisz, istnieje coś, co ludzie Bośni, a przynajmniej ludzkie twojego pokroju, powinni dostrzec i czego pod żadnym pozorem nie wolno im tracić z oczu: Bośnia jest ziemią nienawiści i strachu. Ale pomińmy strach; on jest tylko korelatem tej nienawiści, jej naturalnym echem, a pomówmy o nienawiści samej. Tak, o nienawiści. Ty również, odruchowo, obruszasz się i buntujesz, słysząc to słowo (...); podobnie jak żaden z nas, tak i ty nie chcesz go usłyszeć, zrozumieć i zobaczyć. A rzecz w tym, że właśnie należałoby je dostrzec, zanalizować, określić. Niestety zaś polega na tym, że nikt nie chce i nie potrafi tego uczynić. Fatalną cechą tej nienawiści jest bowiem to, że człowiek Bośni jest owej nienawiści, która w nim żyje, nieświadom; że unika jej analizowania i – zienawidzi każdego, kto spróbuje takiej analizy dokonać. A jednak to prawda, że w Bośni i Hercegowinie wielu jest ludzi gotowych, w ataku ślepej nienawiści, z rozmaitych powodów i pod różnymi pretekstami – zabijać lub być zabijanymi. (...) To jest nienawiść, która atakuje jako samoistna siła, w sobie samej odnajdująca swój cel. Nienawiść podlegająca człowiekowi przeciwko człowiekowi, aby następnie obydwu przeciwników tak samo pogążyć w nędzy albo wpędzić do grobu; nienawiść, która niczym rak pożera i niszczy wszystko dookoła, aby nareszcie unicestwić i samą siebie; bo ta nienawiść, jak płomień, nie ma ani stałej formy, ani odrębnej egzystencji; jest po prostu narzędziem instynktu zniszczenia i samozgłady; tylko w takiej postaci istnieje i tylko dopóty, dopóki nie wykona swojego zadania; a jest nim całkowita destrukcja. (s.180–181)²⁵

Andrić – Europejczyk²⁶, w latach młodości uformowany zarówno przez mieszczańskie normy „dobrego wychowania”, jak i przez egzystencjalne doświadczenie względnie spokojnego współistnienia różnych nacji w ramach austro-węgierskiego „więzienia narodów”, nie lubił w swoich rodakach tego, co wielu z nich lubi w sobie najbardziej. Tego, co nierzadko było i nadal bywa źródłem ich dumy i podstawą narodowej megalomanii. Nie lubił ich za plebejski (lub powierzchownie „europejski”) autoportret, za podnoszenie mitu rdzenności do roli podstawowego wzorca narodowej kultury i fundamentu narodowej toż-

²⁵ Przykładem współczesnej recepcji tego opowiadania jest tekst H. Dizdarević-Krnjević, *Priča i njena senka. Ivo Andrić: „Pismo iz 1920. Godine”*, „Novi izraz”, r. 1998, t. I, nr 2, s. 137–141.

²⁶ Z tej postawy Andrić również czyni mu się zarzut, charakteryzując ją jako rezultat jego (fałszywej) zideologizowanej świadomości. Por. E. Duraković, *Andrićevo djelo u tokovima ideologije evrocentrizma*, „Znakovi vremena”, r. 1997, nr 2, s. 97–108.

samości²⁷. Interpretował te autostereotypy, a zwłaszcza obecne w życiu codziennym skutki ich oddziaływania, jako brak kultury (ogłady), jako efekt cywilizacyjnego zapóźnienia, niekiedy – jako zwyczajne prostactwo. Również i w sobie samym nie lubił tego, co postrzegał jako rodzaj uwarunkowania przez te wzorce, a co w innym fragmencie cytowanego tu tomu *Znakovi* nazwał niewrażliwością na potrzeby Innego. Drobne, lecz jakże charakterystyczne przejawy tej niewrażliwości opisał z bezlitosną pedanterią:

Obserwując swoich rodaków w teatrach, na koncertach czy wykładach, zastanawiałem się często: dlaczego tak nachalnie zaspokajają wszystkie te fizjologiczne potrzeby, które człowiek naprawdę cywilizowany, przebywając w miejscach publicznych, demonstruje nader rzadko. Podczas gdy wykładowca mówi albo śpiewak śpiewa, moi rodacy kaszlą, kichają, ziewają, przeciągają się, czkają lub wzdychają. Dłubią w zębach i w uszach, gdy tylko odczują taką potrzebę albo gdziekolwiek ich coś zaświerzbi. Nie kontrolują się, nawet nie pomyślą o tym, aby opanować swe drobne i poważniejsze fizyczne odruchy, lecz po prostu się im poddają, nie zastanawiając się nad tym, czy i w jaki sposób patrzą na to otaczający ich ludzie. Czasem wydaje wam się, że taki człowiek za chwilę rozpadnie się na waszych oczach. Ale nie bójcie się, nic takiego nie nastąpi; z pewnością przyjdzie na następny koncert i – będzie się na nim zachowywał dokładnie tak samo. Ci ludzie po prostu nie myślą o innych, nie dorosli jeszcze do tego poziomu, na którym człowiek zaczyna mieć wzgląd na swoje otoczenie. (s. 202–203)

Taką uogólnioną charakterystyką codziennych zachowań może się poczuć osobiście dotknięty niemal każdy członek tak opisanej społeczności. Zwłaszcza jeśli we własnym mniemaniu należy do jej elit. Toteż jednym z częstych i od bardzo dawna powtarzanych zarzutów pod adresem jej autora są wyniosłość, świadoma autoizolacja, skrajny egocentryzm. Szczególnie, że te indywidualne zachowania, świadczące o niewrażliwości na potrzeby i odczucia Innego, składają się, zdaniem Andricia, na postawy społeczne. Na stosunek do „Innego – Wroga”, którego winy – w oczach tak funkcjonującej zbiorowości – polegają nierzadko li tylko na jego odmienności kulturowej i cywilizacyjnej, albo też są zwykłym przeniesieniem (auto)agresji – w myśl zasady zbiorowej odpowiedzialności za mitologiczne i historyczne grzechy dawno wymarłych przodków. Nie podlegają zatem żadnej (auto)refleksji i weryfikacji.

Mając przed oczyma taki oto (auto)portret Ivo Andricia, właściwie nie powinniśmy się dziwić, że nareszcie, również i oficjalnie, stał się on w latach ostatnich wygnanym zewsząd *pisarzem na osami*. W istocie ta anatema centrów, nałożona na *człowieka pogranicza*, mogła się być dokonać o wiele wcześniej.

²⁷ Ta głęboka antypatia wobec codziennych przejawów „plebejskości” wydaje się emocjonalnie bardziej autentyczna aniżeli hołdy wielokrotnie (choć często okazjonalnie) składane przez Andricia jej „najwyższemu kapłanowi” – czyli zmitologizowanej przez serbską tradycję oraz nowoczesną ideologię narodową postaci Vuka Karadžicia.

O CZŁOWIEKU BEZ TOŻSAMOŚCI, CZYLI WOLNOŚĆ JAKO KATASTROFA

W refleksji filozoficznej wolność nie pojawia się jako radosne poczucie swobody, jako pogodny obraz harmonijnej pełni istnienia. Dla filozofów, którzy poświęcili mu więcej uwagi, problem wolności jest albo jednym z wymiarów powinności lub konieczności obiektywnej, albo też jednym z aspektów tragicznej wizji człowieka, samotnego we wszechświecie. Jest zatem wolność albo zobowiązaniem i wyzwaniem, albo świadomością niezbywalnych ograniczeń, albo też trudnym do udźwignięcia losem, na który nas skazano nie wiadomo dlaczego i nie wiadomo po co.

„Wolność dopiero wtedy osiąga pełny wymiar, gdy musi się spełniać wobec rozpacz, a nie wobec zwątpienia” – parafrazuje myśl Sorena Kierkegaarda ksiądz Józef Tischner¹.

Dla filozofów jest więc wolność wartością, ale i ciężarem; ma wagę samotności, odpowiedzialności, niepewności, lęku i poczucia odrzucenia. Jest „nie-szczęsnym darem wolności”, któremu nieodmiennie towarzyszą rozmaite formy „ucieczki od wolności”.

Kwestii tożsamości współczesna antropologia i psychologia poświęciły bardzo wiele uwagi. Próby jej rozstrzygnięcia są istotnym punktem wszystkich, mniej lub bardziej przekonywających teorii osobowości, ważnym aspektem badań nad naturą stosunków interpersonalnych, wreszcie – jednym z kluczowych zagadnień psychologii społecznej.

Pytania o tożsamość nie zawahałabym się nazwać jednym ze sejentycznych (i nie tylko) mitów, które legły u podstaw nowoczesnej świadomości kulturalnej, miotającej się pomiędzy figurą „samotnego tłumu” a rozmaitymi postaciami fanatycznych przynależności. W świecie „autonomicznych atomów”² i „wyścigu szczurów” pytanie o tożsamość rozgrywa się przede wszystkim w perspektywie kryterium indywidualistycznego. Przybiera nawet postać złudnego przekonania, że człowiek jest tym, kim chce być, że o jego tożsamości decydują tylko wola

¹ J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna* [w:] *O wartościowaniu w badaniach literackich*, S. Sawicki i W. Panas (red.), Lublin 1986, s. 31.

² Zob. na ten temat: M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, op.cit.

i świadomy wybór. Jednak współczesna antropologia społeczna, która „przypisuje... emocjonalnemu aspektowi zachowań wagę nie mniejszą aniżeli ich wymiarowi intelektualnemu i społecznemu”³, dowodzi, że przekonanie owo jest w istocie konstruktym ideologicznym⁴, sposobem odcięcia jednostki od najgłębszych, emocjonalnych źródeł jej tożsamości. Innymi słowy – zreinterpretowane kryterium kolektywistyczne powraca w ostatnich dziesięcioleciach na miejsce istotnego wyznacznika tożsamości indywidualnej i grupowej. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną, iż powrót ten dokonuje się przede wszystkim na terenie nauki amerykańskiej, a więc w obrębie kultury, która indywidualizm uczyniła swą podstawową wartością, zasadniczą treścią „amerykańskiego mitu”.

W nowoczesnych kulturach słowiańskich pytanie o to, które z tych dwu kryteriów tożsamości – indywidualistyczne czy kolektywistyczne – powinno dominować w hierarchii wzorców kultury, jest pytaniem szczególnie istotnym. Często przybiera ono tutaj postać alternatywy wolności i zniewolenia, z bardzo znamioną możliwością wymiany funkcji i znaków wartości pomiędzy obydwu jej członkami.

Kultury słowiańskie to w swojej większości typowe kultury pogranicza. Ich charakter oraz dominujący na ich obszarze typ autorefleksji są w znacznym stopniu uwarunkowane ich peryferyjnością względem wielu skrajnie zróżnicowanych, konkurencyjnych, często – wzajemnie wrogich centrów. Właściwą sobie, autonomiczną „tożsamość pogranicza” akceptują one z trudem i z niewielkim – jak dotąd – powodzeniem⁵. W ich świadomości dominuje bowiem etnocentryczne myślenie o kulturze, skupione na wytyczaniu granic, dążeniu do tożsamości „czystej”, na wyznaczaniu „zamkniętej” i wyrażeniu zarysowanej przestrzeni kultury narodowej, którą to przestrzeń określa przede wszystkim opozycja do tego, co „nie-swoje”. Tożsamość wyznaczana przez kryterium kolektywistyczne, przez rygorystycznie formułowane warunki przynależności, jest dla tego modelu kultury zagadnieniem centralnym. Tymczasem Słowiańszczyzna to w większości swojej teren polietniczny, wielowyznaniowy, wielokulturowy. Zderzenie tej rzeczywistej sytuacji z opisanym projektem kultury, z towarzyszącym mu sposobem myślenia o kulturze owocuje licznymi konfliktami „aksjologicznej lojalności” zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Najważniejsze z nich – to konflikt pomiędzy indywidualistycznym a kolektywistycznym kryterium tożsamości oraz konflikt tożsamości i wolności, traktowanych jako wartości same w sobie. Jak bowiem podkreśla D. Rihtman-Auguštin:

³ A. Epstein, *L'identita etnica. Tre studi sull'etnicità*, Torino 1983; cyt. za: D. Rihtman-Auguštin, *Istinski ili lažni identitet – ponovno o odnosu folkloru i folklorizma* [w:] *Simboli identiteta. Studije, eseji, gradja*, Zagreb 1991, s. 80.

⁴ M. Novak, *Przebudzenie...*, op.cit.

⁵ Zob. na ten temat: M. Dąbrowska-Partyka, *Grenzgebiet als Bewusstseinszustand der Kultur* [w:] *Regions, regionalismes et conscience regionale face à l'integration europeenne*, Kraków 1993, s. 115–139.

Tożsamość etniczna jest tylko jedną z możliwych tożsamości, oferowanych ludziom w otoczeniu polietnicznym. Podobnie jak tożsamość indywidualna, nie jest ona ani wrodzona, ani z góry dana: zawsze kształtuje się w toku procesu psychospołecznego (...). Epstein zwraca uwagę, że »tożsamość jest trwałym procesem, podlegającym ewolucji – podobnie jak rozwój fizyczny – w toku całego życia; wydarza się zarówno na płaszczyźnie świadomej, jak i nieświadomej; stąd – niełatwo określić, w jakim punkcie dochodzi do decydującego przełomu«. (...) Konstatuje on również, że: »sytuacje polietniczne z natury swojej prowadzą do ścisłych stosunków pomiędzy osobami rozmaitego pochodzenia, ukształtowanymi w kręgu odmiennych tradycji kulturalnych: stąd sytuacje te są źródłem nieporozumień i niepewności, co w specyficznym świetle stawia indywidualną podatność na urazy oraz zmusza jednostkę do nieustannej konfrontacji z problemem własnej tożsamości«.

Poczucie bezpieczeństwa odnajduje ona we własnej grupie etnicznej, pomiędzy krewniakami i przyjaciółmi. Nie tylko wyznają oni podobne wartości, ale i żywią do siebie wzajemne zaufanie. **Grupa etniczna staje się poszerzeniem samego siebie**⁶.

Ciągła konfrontacja z obcością nasuwa więc jednostce dwa skrajnie odmienne modele rozstrzygania problemu własnej tożsamości: albo ucieczkę w „ja”, albo ucieczkę w „my”. Obydwa wydają się równie niszczące, chociaż z odmiennych przyczyn. Obydwa bowiem powodują absolutyzację niektórych tylko aspektów osobowości, stymulując postawy ekstremalne, skłaniające do nieobliczalnych reakcji podszytych niepewnością i lękiem. W obydwu przypadkach jednostka podatna jest na manipulację, na obietnicę bezpieczeństwa albo siłą zdobywanej przewagi nad innymi. Ze świata „autonomicznych atomów” niebezpiecznie łatwo przechodzi się do świata „bezwarunkowej przynależności”. Rozpad lub manipulacyjne wykorzystanie tego ostatniego stawia bezradnego członka zamkniętej dotąd wspólnoty w obliczu aksjologicznego chaosu, w którym ważne staje się już tylko zaspokojenie najprostszych życiowych potrzeb. Tak więc – wyzwolenie ze świata samotności może oznaczać popadnięcie w niewolę wspólnoty, zaś wyzwolenie ze świata zamkniętej wspólnoty – popadnięcie w niewolę osamotnienia lub chaotycznej agresji. W obydwu zatem przypadkach można mówić o redukcji tożsamości osobowej, czyli o takim kształcie wolności, który jest niemal równoznaczny z indywidualną katastrofą.

W literaturach słowiańskich dziewiętnastego stulecia problem ten został upostaciowiany w kilku typach bohaterów i stematyzowany w kilku podstawowych wariantach fabularnych. Najważniejsze z nich są bezpośrednio powiązane z sytuacją budowania tożsamości zbiorowej nowego typu: z przechodzeniem od lokalno-plemiennego lub konfesyjno-stanowego modelu autoidentyfikacji do systemu oferowanego przez nowoczesne ideologie narodowe.

Literackimi figurami tej podstawowej sytuacji są zarówno kreowane przez romantyków postaci uskoków i hajduków – mścicieli narodowych krzywd, jak i – dokonywane w epoce realizmu – literackie analizy rozpadu struktur społecznych dawnego typu: *zadrugi* w Serbii i w Krajinie, republiki miejskiej na wybrzeżu adriatyckim oraz wiejskich społeczności stanowych w środkowej Chor-

⁶ D. Rihtman-Auguštin, *Istinski ili lažni identitet*, op.cit., s. 79–80; podkr. MDP.

wacji. Jak zostało to już wyżej zaznaczone, sytuacja owa jest rozmaicie wartościowana i ukazywana poprzez zróżnicowane konstrukcje fabularne⁷.

Pośród wielu jej artystycznych i publicystycznych diagnoz zwraca uwagę głębią i ostrością spojrzenia próba pochodząca z lat siedemdziesiątych dziewiętnastego stulecia, a podjęta przez Augusta Šenoę w jego refleksyjnym opisie podróży nowo otwartą linią kolejową Zagrzeb – Rijeka. Jednym z ważnych dla autora etapów tej podróży jest przejazd przez Krajinę, która uderza go „smutnym obliczem niekultury”⁸. Jest ono, zdaniem autora, wynikiem egzystencji „w okowach zadruży”⁹. Šenoa wskazuje na katastrofalne skutki całkowitego podporządkowania jednostki interesom i prawom wspólnoty:

Niektórzy »našinci« (bezkrytyczni wielbiciele rdzennosci – MDP) uważają zadrugę za starą słowiańską świętość. Wszelka jej cześć i chwała, jednak naszemu narodowi przyniosła ona wiele szkody. Jednostka w obrębie zadruży była niczym, była – niewolnikiem. Człowiekiem oślepiałym, który zagubił wartości duchowe. Nie istnieje tu handel, rzemiosło ani nauka¹⁰.

Šenoa postrzega *zadrugę* zupełnie inaczej aniżeli ogromna większość jego literackich poprzedników i następców. Z perspektywy swego romantycznego, postliliryskiego patriotyzmu traktuje on Krajinę jako integralną część „wszechsłowiańskiej Chorwacji”. O jej mieszkańcach mówi *naši krajišnici*. Nie pamięta, a raczej nie chce pamiętać, że w większości żyją tu ludzie innego wyznania, innej narodowości, o kulturze i tradycji odmiennej niż jego własna. I z tej właśnie, silnie zideologizowanej perspektywy, jakby wbrew jej ograniczeniom, dostrzega Šenoa dramat człowieka *zadruży*: wolność jest dla niego niemożliwa. Nie potrafiłby unieść trudu odkrywania swej autentycznej, osobowej tożsamości i ciężaru indywidualnych decyzji. Zdolny jest tylko popadać z jednej niewoli w drugą:

Niemieccy generałowie, wysłani, aby na wojskową modłę urządzić tę część chorwackiej ziemi, napotkali tu dawną zadrugę. Bardzo im się przydała. Utwierdzili ją jeszcze mocniej, by na tym starosłowiańskim fundamencie wznieść budowlę, jakiej świat nie widział, wyjąwszy może współczesną Kozaczyznę¹¹.

Człowieka *zadruży*, ze względu na jego uzależnienie od rodowej wspólnoty, paradoksalnie łatwo jest przekształcić w bezdomnego wojownika, dla którego wyobrażenie o wolności sprowadza się do swobody zdobywania i dzielenia łupów. Obce są mu pojęcia i cele ogólne, wizja wspólnoty szerszej aniżeli ściśle rodowa i lokalna, z którą będzie się autentycznie, bo z własnego wyboru, utożsamiał. Potrzebuje tylko wodza i rozkazów, których celu i sensu dociekać nie będzie.

⁷ Zob. na ten temat: S. Lasić, *Roman Šenoina doba*, „Rad JAZU”, r. 1966.

⁸ A. Šenoa, *Hrvatski Semmering* [w:] tenże, *Sabrana djela*, t. 11, Zagreb 1964, s. 12.

⁹ Ibidem, s. 13.

¹⁰ Ibidem, s. 12.

¹¹ Ibidem.

Mówiąc o losie cesarskich żołnierzy z Krajiny, Šenoa z goryczą ironizuje na temat „patriotycznych treści”, którymi rzekomo karmili się żołnierze Krajiny. Odwoływał się do nich w 1787 roku

nieznany Tyrteusz (który – MDP) wzywał ich do boju w następujący, iście klasyczny sposób:

Marsz junacy! Szable w dłonie,
Z Banjaluką zróbcie koniec!
Węgrzy, Niemcy, wraz podążcie,
Z Chorwatami się połączcie!
Bośnia ojców to kraina,
Pełno chleba w niej i wina.
Piękne konie i bydelko,
Tłuste mięso i sadelko.

*(Namawianie żołnierzy, by wojowali przeciwko Turczynowi)*¹²

Argument „tłustego mięsa i sadelka”, jak można przypuszczać w ślad za Šenoą, bardziej aniżeli dość mgławicowa i nieokreślona „ojców kraina” przemawiał do wyobraźni żołnierzy,

(...) których (...) posyłano do taborów Wallensteina, wojsk Trenka, do Włoch, Niemiec, Francji, Rosji, na Węgry i Bóg wie dokąd jeszcze, aby tam kładli swoje bohaterskie głowy¹³, z których ... świat drwił, podobnie jak niesforne dzieciaki naigrawają się ze ślepego i głuchego nędzarza¹⁴, bowiem (...) człowiekowi Krajiny nie mówiono, z jakiego pnia wyrasta – był »Grenzsoldatem« i niczym więcej¹⁵.

Jednym z traumatycznych doświadczeń, jakie u schyłku życia spotkały Augusta Šenoę, był bezpardonowy atak, który na jego ilirską utopię południowo-słowiańskiej wspólnoty przypuścili „młodzi”. Była to generacja zwolenników Ante Starčevicia, twórcy nowoczesnej ideologii chorwackiego nacjonalizmu i założyciela Partii Prawa. Jej program powoływał się na historyczne prawa Chorwatów do niezależności i własnego państwa. Tyle, że granice terytorium narodowego miały sięgać od Styrii po Macedonię. Dla działaczy chorwackiego odrodzenia narodowego była to przestrzeń ojczyzny Słowian południowych – Ilirii, a dla Vuka Karadžicia znakomita większość owej przestrzeni stanowiła serbskie terytorium narodowe.

Paradoksalnie zatem współbrzmi z naszym dotychczasowym wywodem oraz z refleksjami Šenoi charakterystyka osobowości, a także politycznych pism Starčevicia, dokonana w 1912 roku przez Jovana Skerlicia – krytyka literatury, współtwórcę serbskiej ideologii narodowej, autora o nastawieniu okcydentalistycznym i liberalnym:

Jako Serb, przeczytawszy całego Starčevicia, nie umiem się oprzeć wrażeniu, że mam do czynienia z jednym z nas, z kimś, kto odznacza się wszystkimi zaletami i wadami na-

¹² Ibidem, s. 32.

¹³ Ibidem, s. 31.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

szej rasy, z kimś, kto – gdyby żył w Belgradzie czy Nowym Sadzie w latach sześćdziesiątych (XIX w. – MDP) – uosabiałby bez reszty to, co w owych czasach określano mianem *Srbenda* (w literaturze tego okresu: osoba będąca wcieleniem serbskości – MDP). Bardzo łatwo dostrzec w nim potomka dawnych *uskoków* (uchodźców, zbiegów – MDP), którzy palili i porywali w niewolę (...), **owych żołnierzy granicy**, którzy w XVIII wieku zasypali swoimi kośćmi tak wiele europejskich pobojoisk. (...) Posiada on wszystkie charakterystyczne cechy naszej rasy w jej pierwotnym wydaniu: jej dziką energię, buntowniczego ducha, apodyktyczność, upór, przekorę, zmienność, zawziętość; jest człowiekiem namiętności, sprzeciwu, chwili, nagłych wybuchów gniewu i nienawiści. (...) Nie jest to człowiek o jasnym umyśle i szerokich horyzontach, na to jest zbyt jednostronny i ograniczony; to człowiek widzący tylko to, co zobaczyć pragnie, pelen uprzedzeń, pozbawiony umysłowej giętkości. **Nie istnieją dla niego transakcje i kompromisy**. (...) To człowiek o duszy średniowiecznego mnicha, który stał się przywódcą stronnictwa politycznego¹⁶.

Od siebie dodajmy: to nie tylko polemika z politycznym adwersarzem. To również charakterystyka *człowieka granicy*, który horyzonty swojej wolności określa miarą egoizmu wspólnoty, pojmowanej jako „poszerzenie samego siebie”. Człowieka, któremu obca jest indywidualistyczna etyka istnienia w społeczeństwie, podobnie jak jest mu obce indywidualistyczne ujęcie problemu wolności. W jego świecie wolnością jest bytowanie „po naszej stronie granicy”, niezależnie od tego, czy wyznacza ją codzienne doświadczenie lokalnej wspólnoty, czy też „język”, „krew” bądź „prawo” – zakreślające abstrakcyjny obszar przestrzeni ideologicznej.

Wolność wspólnoty jako całości i wolność jednostki w obrębie wspólnoty realizują się dla *ludzi granicy* przede wszystkim w postaci „chorego indywidualizmu”, w którym Jovan Skerlić upatrywał podstawowe źródło zła, tkwiącego w społecznym życiu dwu sąsiadujących i wciąż ze sobą skłóconych narodów:

My, Serbowie i Chorwaci, należymy do tego społecznego typu narodów (które charakteryzuje – MDP) brak poczucia całości oraz interesu ogólnego, ocena wszystkiego i wszystkich nie tyle z punktu widzenia osobistych interesów, co raczej z perspektywy wąskiego, małostkowego egoizmu. Zawiść, złośliwość, zazdrość, przekora, rozrzutność, pycha – oto widoczne gołym okiem cechy naszego narodowego charakteru. (...) Nasi ludzie zniosą i zapomną wszystko, oprócz zranionej próżności, a główną siłą społeczną – raczej negatywną niż pozytywną – jest u nas egoizm. (...) Należy (...) odczuć całe zło wynikające z chorego indywidualizmu, który jest destrukcyjnym elementem naszego życia, podstawową przeszkodą na drodze jakiegokolwiek postępu¹⁷.

Ów „chory indywidualizm” znajduje swój dramatyczny wyraz w całej galerii postaci *ludzi granicy*, galerii stworzonej przez Ivo Andrića. Są to postaci, których wielość zaludnia świat jego nowel i powieści. Postaci, zorganizowane wokół problemu wykorzenienia, wokół braku autentycznej tożsamości zarówno

¹⁶ J. Skerlić, *Ante Starčević* [w:] *Sabrana dela Jovana Skerlića*, t. 2, Beograd 1964, s. 120–121; podkr. MDP.

¹⁷ Tenże, *Dva individualizma* [w:] *Sabrana dela Jovana Skerlića*, t. 1, Beograd 1964, s. 270–271.

indywidualnej, jak i zbiorowej; postaci, dla których niewolą i katastrofą jest swoisty „nadmiar wolności”. Składa się nań poczucie wyobcowania ze wszystkich światów i wspólnot położonych po obu stronach *granicy*. Poczucie odrzucenia, zawieszenia w społecznej i egzystencjalnej próżni; poczucie niemal idealnego osamotnienia, braku jakichkolwiek więzi i wynikających stąd ograniczeń, które – nawet odczuwane jako ciężar – są jednak i oparciem, i źródłem pewności.

Bohaterowie Andricia stanowią dowód na to, że indywidualna wolność jest nierozzerwalnie związana z możliwością swobodnego, ale i stabilnego określenia własnej tożsamości przez jednostkę. Dopiero wobec tego, w jakiejś mierze „danego”, ale i wybranego wzorca buduje ona wyobrażenie wolności jako skomplikowanej równowagi ograniczeń i swobody wyboru, akceptacji i buntu, poczucia najrozmaitszych przynależności albo decyzji o ich odrzuceniu.

W tragicznej wizji Andricia ludzie egzystujący *na granicy* nie potrafią wypracować tej skomplikowanej, subtelnej równowagi. Historia, przeznaczenie, kaleka osobowość odebrały im tę możliwość i umiejętność. Świat, którego centrum stanowi *granica*, jest światem „ludzi znikąd”: światem, w którym „wszystko wolno” i w którym jednocześnie „nie wolno niczego”. Nic nie ma tutaj stałego, niepodważalnego znaczenia. Zarazem jednak – wartości i wyobrażenia, które się tutaj spotykają, są sobie niepodważalnie i nieodmiennie wrogie. Logikę ich wzajemnego stosunku określają niemal bez reszty zamknięcie, izolacja, nienawiść. Wolność jest tutaj utożsamiana z „wolnością do nienawiści”. Oznacza wybór pomiędzy rolą kata lub ofiary, pomiędzy nieposkromionym ekscesem albo roślinnym trwaniem, pomiędzy samobójczym szaleństwem lub nieustannym, jałowym poniżeniem.

Postaci takie, jak Davna czy Rota z *Konsulów ich cesarskich mości*, Omerpasza Latas z niedokończonyj powieści pod tym samym tytułem, cała galeria tureckich dostojników, którzy musieli zapomnieć, kim są, aby przetrwać, osiągnąć pozory nieograniczonej wolności i w końcu marnie zginąć, stanowią literacką metaforę owej aksjologicznej przestrzeni, w której centrum leży *granica*. Ten świat alienacji i wrogości negatywnie określa tożsamość swoich mieszkańców. Określa ją poprzez to, czym nie są; owo zaś samookreślenie poprzez negację w ostateczności sprowadza się do nakazu bezwzględnej i jednoznacznej przynależności:

Žadano ode mnie, abym stanął po którejś stronie, bym nienawidził i był nienawidzony. Tego zaś ani nie potrafiłem, ani nie chciałem. Može nawet, gdyby tak być musiało, przystałbym na to, aby paść ofiarą nienawiści, ale żyć w nienawiści i z nienawiścią uczestniczyć w niej – nie mogę. A w kraju takim jak dzisiejsza Bośnia ten, kto nie umie albo – co gorsza – świadomie nienawidzić nie chce, zawsze będzie po trosze wyrodkiem i obcoplemieńcem, a często wręcz męczennikiem. (...) Bywają w życiu sytuacje, w których obowiązuje stara łacińska maksyma: *Non est salus nisi fuga*¹⁸.

Świat *granicy* jest zatem przestrzenią skostniałą i niezmienną w swej destrukcyjnej istocie. Można z niej tylko uciec, uwolnić się od niej – nie sposób.

¹⁸ I. Andrić, *Pismo iz 1920 godine* [w:] *Sabrana dela*, t. 9, Beograd 1981, s. 185–186.

Człowiek ze *świata granicy* może jedynie, wobec coraz to nowych sytuacji, określać, kim nie jest, kim być nie chce. Ale wobec czego, z jakiej perspektywy – nie jest?

Uciec stąd można tylko w osamotnienie z wyboru, w wolność heroiczną, która „spełnia się wobec rozpacz, a nie wobec zwątpienia”. Czy jest to jednak alternatywa na zwykłą ludzką miarę? Czy wolność moralnych wyborów za cenę świadomego odrzucenia tej najprostszej i najbardziej oczywistej, choć „negatywnej” tożsamości, pewności, jaką ona daje, poczucia bezpieczeństwa, wynikającego z poczucia organicznej więzi z grupą, to nie tylko katastrofa, ale i możliwość *katharsis*?

Literatura nie odpowiada wprost na te pytania, ponieważ jednoznaczność nie jest jej domeną. Istnieje jednak wiele dzieł, które *tamni vilajet* (mroczną krainę – MDP) *świata granicy* ukazują w perspektywie możliwości *katharsis*; w perspektywie znoszącej ten nierozwiązywalny dylemat wolności i tożsamości. A są to dzieła, w których:

Myślenie wedle prawdy pojawia się przede wszystkim w swej funkcji krytycznej, jako wyraz troski o autentyzm, o rzetelność przedsięwzięcia i dzieła. Myślenie w żywiole piękna pojawia się przede wszystkim jako siła osądu – siła, która coś usprawiedliwia, a czemuś odmawia usprawiedliwienia. Stąd pytanie: czy usprawiedliwia dobro, czy zło? (...) Jedno i drugie myślenie dąży do tego, co absolutne. Ale to, co absolutne, odsłania się dopiero i potwierdza w sporze z rozpaczą. Co potwierdza się w sporze z rozpaczą? Potwierdza się dobro. Spór dobra z rozpaczą jest dramatem dramatów ludzkich. Myśleniu wedle prawdy musi więc chodzić o to, by myślenie w żywiole piękna dotarło do tego poziomu i by tam dało swoje świadectwo – coś usprawiedliwiło po swojemu i czemuś po swojemu odmówiło usprawiedliwienia¹⁹.

A to oznacza nadzieję, że tragedia *człowieka granicy* nie jest tylko katastrofalnym absurdem, że może przed nim otwierać nowe horyzonty wolności, ofiarować mu nową wizję tożsamości. Wizję uwolnioną od konieczności wyboru pomiędzy przynależeniem i nienawiścią albo osamotnieniem i ucieczką.

¹⁹ J. Tischner, op.cit., s. 32; podkr. autora.

ZŁO – TWARZ NIEZNAJOMEGO

Kto może tworzyć siebie zachowując wszystkie możliwości, całą rzeczywistość, inne istnienia, a zatem nie niszcząc? Kto może połączyć intensywność przyjaźni albo miłości z rozległością powszechnego braterstwa? Oto tragiczny aspekt egzystencji. (...) To ja, rozwijając swą egzystencję wywołuję Nieuchronne w sobie i poza sobą. (...) jest to przewina w egzystencjalnym sensie: stawać się sobą to ponosić niepowodzenia przy urzeczywistnianiu całości, która przecież nadal pozostaje celem, marzeniem, horyzontem. (...) Skoro przeznaczenie należy do wolności, jako nie wybrany udział wszelkiego naszego wyboru, musi być odczuwane jako przewina

– tak określa Paul Ricoeur istotę winy tragicznej, którą – obok mitu pierwotnego chaosu oraz mitu adamickiego – uważa za jeden z trzech podstawowych typów symboliki zła, obecnych w kulturze. Konfrontując mīt tragiczny z mitem adamickim, biblijną figurą „pierwszej winy”, Ricoeur stwierdza dalej:

Dopiero (...) „tragiczne” oświecenie mitu adamickiego pozwala dojrzeć zagadkę węzła. (...) Wąż to coś więcej niż transcendencja grzechu w ogóle wobec poszczególnych grzechów, coś więcej (...) niż korzeń bezwzględного zła, to Inny, to Przeciwnik, biegun przeciw-uczestnictwa, przeciw-podobieństwa, o którym nic nie da się powiedzieć poza tym, że zły postępek w toku samoustanowienia daje się uwieść przeciw-ustanowieniu, emanującemu z ogniska nieprawości, którego figurą jest Zły, Diabeł. (...) Można by rzec, że wypowiedzenie się o złu jako ludzkim wywołuje wyznanie o złu jako nieludzkim. Tylko tragedia mogła włączyć do widowiska to wyznanie wszystkich wyznań, nie istnieje bowiem taka spójna wypowiedź, która by zdołała pomieścić w sobie owego Innego¹.

Skoro Inny, Przeciwnik, uosabia przeciw-zasadę, jest figurą destrukcji i w rezultacie – chaosu, jest Złym, to tym samym inność, obcość, staje się atrybutem **zła**. Staje się, co charakterystyczne dla myślenia mitycznego, **niezbywalną właściwością Wiecznego Nieprzyjaciela**, tej uosobionej projekcji winy i lęku przed karą. **Inność, obcość** staje się więc ostatecznie **synonimem zagrożenia**. Jest znakiem inwazji tego, co groźne i nieznane, w to, co znane, bezpieczne, lecz w gruncie rzeczy doraźne i chwiejne, choć obdarzone sankcją nadrzędnego ładu. Ktoś Nieznajomy wdziera się do naszego świata. Unieważnia (choćby tylko na chwilę) jego „naturalne” prawa, podważa ich oczywistość. Przemiesz-

¹ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, tłum. S. Cichowicz, M. Ochab, Warszawa 1989, s. 296–297.

cza granice, odsuwa kulisy, demaskuje kruchość przestrzeni ładu. Zło jawi się więc jako atak podstępnej i agresywnej inności na świat zasadniczo dobry i uporządkowany. Wywołuje reakcję obronną, odruch ułagodzenia lub czynnej samoobrony, których wspólnym źródłem jest lęk. Świadomość mityczna zna dwa podstawowe typy rytualnego zażegnania zła: jego tabuizację i „oblaskawienie” lub jego rytualną degradację, prowadzącą do zniszczenia przeciw-zasady. Ślady obydwu odnajdujemy bez trudu w bogatej spuściźnie południowosłowiańskiego folkloru. Nas jednak interesują twarze Nieznajomego, kształtowane przez świadomość historyczną, a ściślej przez literaturę, która rodzi się wówczas – aby użyć znanej formuły Fiedlera – gdy na Archetyp nałoży się Sygnatura. Gdy kolektywne treści mitu uzyskają zindywidualizowany wyraz moralny i estetyczny.

W literaturze średniowiecznej, której model dominuje wśród Słowian prawosławnych aż do osiemnastego wieku, twarz Nieznajomego to najczęściej twarz Innowiercy albo Fałszywego Proroka – Odszczepieńca i Heretyka. Świat tej literatury jest światem Ricoeurowskiej „wizji etycznej”, która „w Bogu upatruje źródła sprawiedliwości i prawodawstwa” i w której „problem sprawiedliwej kary nabiera wagi bez precedensu”². Światem, w którym:

Cierpienie staje się zagadką, gdy wymóg sprawiedliwości nie może go objąć (...) i oto okazuje się możliwe zwrócenie oskarżenia przeciwko Bogu, oskarżenia przeciwko etycznemu Bogu, wówczas zaś pojawia się niedorzeczne zadanie usprawiedliwienia Boga – rodzi się teodycea³.

Owa figura „Boga etycznego” jest, jak się wydaje, najżywiej obecna w poezji ludowej, która jednak daleka jest od obwiniania czy usprawiedliwiania Boga. Nadaje mu raczej wymiar nieubłaganego Fatum, którego zagadkowym postanowieniom dopiero ludzkie wybory nadają właściwy sens i wymiar.

Kulminacyjny punkt cyklu kosowskiego – chwila, w której książę Lazar wybiera koronę niebieską, świadomie wyrażając zgodę na męczeńską śmierć z ręki Innowiercy – jest chyba najżywiej tkwiącą w świadomości serbskiej figurą „wizji etycznej”. Nieznajomy odnosi zwycięstwo, zło triumfuje, ale tylko w wymiarze doraźnym, w świecie doczesnej znikomości. Cierpienie niewinnego nie narusza ani wymogu sprawiedliwości, ani daru wolności: Lazar przyjmuje je dobrowolnie, a nagroda jego będzie podwójna: niebieska korona świętości i uświęcenie narodowych dziejów.

„Niedorzeczne zadanie usprawiedliwienia Boga” pojawia się natomiast bardzo dobitnie w poezji religijnej wieku siedemnastego i osiemnastego i koncentruje się na zagadce zwycięstwa Innowiercy. Na pytaniu, dlaczego Bóg pozwala mu bezkarnie triumfować nad sobą i „prawosławnym ludem swoim”. Dlaczego krew niewinnie przelana nie wywołuje sprawiedliwego gniewu. *Modlitwa od krwawych wód* Gavriła Stefanowicia Venclowicia (ok. 1680–1749?) nie jest bynajmniej przejawem świadomości mitycznej, próbą magicznego „zażegnania” zła. Jest powtórzeniem lamentu Hioba, lamentu prowadzącego „do wymiaru wiary niespraw-

² Ibidem, s. 98.

³ Ibidem, s. 298.

dzałnej”⁴. Venclović zgadza się na niesprawiedliwość, na zesłane przez Boga nieszczęście nie dlatego, iżby oczekiwał zadośćuczynienia, lecz dlatego, że człowiek nie potrafi i nie powinien dociekać istoty boskich zamysłów:

O, biada nam od wody,
biada od rozbójników,
biada od bliźnich naszych,
biada nam od języka,
i biada na pustyni i w mieście nam biada,
i biada nam na morzu,
biada od chytrych braci
i fałszywych przyjaciół.
(I biada, biada, owoż piszącemu
w zaszarganej księdze
na marnym papierze, a także co i widać,
niepocziwym inkaustem!)
Od zła wszelkiego i wszelakiej biedy
Ty nas uchowaj.

Uchowaj nas od złego, nas którzy pływamy
w rzekach tutejszych,
których wody złe, kłamiwe
nas prześladowają
i cerkiew chcą zatopić naszą.
I skargi zanosimy do Przenajświętszego,
co z Ciebie się narodził:
*„Racz mnie wybawić Boże, bo ogarnęły wody
duszę moją”*.
I zatopić nas chcą te wody.
Ale za Twą przyczyną
Dziewico Przenajświętsza,
potok ów suchą nogą przejdą nasze dusze.

W tych krwawych czasach
pełnych wciąż wojska i bojów
i niepokojów wszelkich
tak bystro nam płyną potoki,
jakby się nad nami wypełniło
prorocstwo Dawidowe:
„I zamienił w krew ich rzeki”
i źródła ich,
aby nie mieli,
skądby pili.

Błagaj, święta Dziewico,
Syna Twego,
który dla nas na krzyżu
krew Swoją przelał,

⁴ Ibidem, s. 302.

aby przez tę Jego krew przelaną
 płynęła w nas krew wojowników
 i pospólna krew nasza,
 na ziemi od złych ludzi
 przelewana.
 Ty, któraś błogosławiona między niewiastami,
 Ty, w słońce przyodziana
 i niczym słońce wybrana,
*„Ty, w której niczym w słońcu
 złożył nasienie swoje
 Stwórca słońca...”*
 osusz krwawe potoki,
 abyśmy rzekę ową
 suchą nogą przebyli.
 Bądźże nam tęczą niebieską,
 Bożym znakiem,
 Że już więcej nie spadnie na nas potop.

Jeszcze bardziej odważnie podejmuje i wypełnia to samo „niedorzeczne zadanie” utwór o kilkadziesiąt lat wcześniejszy, a zarazem jeden z najpiękniejszych liryków tamtej epoki, *Modlitwa do Boga, który zasnął*, autorstwa patriarchy Arseniusza Čarnojevicia (ok. 1633–1706):

I dzień i noc w ucieczce z osieroconym ludem moim,
 z miejsca na miejsce,
 niczym łódź na przestworze wielkiego oceanu
 błakamy się,
 czekając aż się skryje słońce
 i dzień aż się odwróci
 i ciemna noc przemienie
 i nędza zimy która zawisła nad nami.
 Bo nie masz kto by nam posłużył radą
 ni kto by od niedoli nas wybawił
 i po dwakroć nasza niedola urasta.
 I rzekłem ze łzami:
 Jak długo jeszcze, Panie, chcesz karać nas zapomnieniem,
 jak długo będą nastawać na Twój majestat, Panie?
 Powstań!
 Dlaczegoś zasnął,
 i czemuś, nasz Boże i Panie, odwrócił od nas twarz Swoją?
 Zmartwychwstań po raz wtóry
 i pomóż nam, Panie, na chwałę imienia Twojego!
 Tak oto nieustannie łkania do łkań przydajemy
 i znikąd pomocy.

Sam autor tej modlitwy, duchowy przywódca uciekinierów, którzy opuścili Serbię turecką u schyłku siedemnastego wieku, stał się z czasem uosobieniem literackiego mitu Serba – wygnańca i tułacza. Wielka wędrówka, w którą

Čarnojević wyruszył na czele około 100 tysięcy swych rodaków, szybko zyskała wymiar figury narodowych losów. Okazała się ucieczką od ucisku w ucisk, od zagrożenia ciała w zagrożenie duszy, od krwiożerczego Turczyzna do podstępnego Niemca papisty. Ucieczką ze świata zła już rozpoznanego w świat zła nieznanego. Odsłoniła nową, bardziej niebezpieczną, bo obłudną twarz Nieznajomego. Prefigurację tego literackiego mitu odnajdujemy w modlitwie patriarchy. Jego skarga mówi o triumfie przemocy i fałszu (papistowskiej herezji), o zagubieniu i lęku sprawiedliwych. Jest pytaniem do Boga o powody, dla których do tego wszystkiego dopuścił. I daje odpowiedź, znajduje usprawiedliwienie o nieodpartym lirycznym uroku: Bóg zasnął. Zło to po prostu skutek jego chwilowej „nieobecności”. Znużenia czy niedopatrzenia – chciałoby się powiedzieć. Modlitwa pragnie Go obudzić, spowodować, by powrócił do swoich opatrnościowych obowiązków. Wizja z pozoru zaskakująco nieortodoksyjna, zwłaszcza w ustach duchowego pasterza. Przypomnijmy jednak ideę zła jako chwilowej nieobecności dobra, obecną przecież w chrześcijańskiej teologii od czasów św. Augustyna. Błagalna lamentacja patriarchy Čarnojevicia zdaje się być kolejną „sygnaturą”, nałożoną na ów teologiczny wzorzec.

Wiek dziewiętnasty, a zwłaszcza literaturę odrodzenia narodowego, cechuje mniej lub bardziej pełne nałożenie się etosu i etnosu. Nieznajomy to najczęściej figura z bestiariusz (jak Tatarzy z poematu *Pole pod Grobnikiem* chorwackiego poety Dimitrija Demetera) lub figura z panoptikum (jak wrogowie Chorwatów oraz ich sprzymierzeńcy-renegaci w powieściach Augusta Šenoai). Nieznajomy dziwnie się ubiera, mówi i zachowuje. Od razu widać, że to nie nasz człowiek. „Słowem cudzoziemiec”, jak to lapidarnie ujął niezrównany Buľhakow⁵. Obcość etniczna i kulturowa staje się dominującym rysem twarzy Nieznajomego. W literaturze odrodzeniowej i realistycznej jego postać perwersyjnie wciela Platońską trójdeę: obcy jest zły, brzydki i kłamliwy. Przed zgubą i ostatecznym potępieniem nie chroni go nawet braterstwo krwi. Jeżeli jest rodakiem-odszczepieńcem, tym pewniej musi zostać potępiony. Motyw błogosławionej zbrodni, najpełniej wyrażony w *Górskim wieńcu* władcy Njegoša, w mniej lub bardziej krwawych konfiguracych gęsto przewija się przez literaturę tego okresu.

Kolejnym wariantem Nieznajomego o twarzy Cudzoziemca (także cudzoziemca-rodaka) jest człowiek miasta, negatywny bohater literatury realistycznej. Ojczyzną jest w niej wieś, strażniczka narodowej tradycji i przestrzeń moralnego ładu. Narusza go mieszcuch, który albo jest etnicznie obcy, albo też stał się „cudzoziemcem”, przyjmując obce wzory zachowań i obcy system wartości. Również tutaj najgorszy los spotyka renegatów. Popadłszy lub oddawszy się w służbę zła, muszą zginąć albo zostać wygnani, co właściwie oznacza to samo. Ich chybione, zwichnięte egzystencje to w istocie apologia zdrowego instynktu samoobrony, właściwego wiejskiej wspólnoty. Gdy odejdzie Nieznajomy, zło nie pozostawia w niej żadnych śladów. Wszystko wraca do stanu pierwotnej równowagi. W sposób naturalny i samorzutny zblizniają się najgorsze, najbar-

⁵ M. Buľhakow, *Mistrz i Małgorzata*, tłum. I. Lewandowska, W. Dąbrowski, Warszawa 1971, s. 23.

dziej haniebne rany. Literatura ta bez reszty tkwi w okowach „sumienia i rozumu” w znaczeniu, które nadał tym pojęciom Lew Szestow, czyli moralności i nauki (idei). Jednak ich transcendentną sankcją jest przede wszystkim naród, któremu służą zarówno ład religijny, jak i porządek natury.

Moderniści, tak jak wszędzie, i tutaj – choć dużo mniej radykalnie – wprowadzają wątek indywidualnego przeżywania wartości, porządek „psychologii”, jak określa go Szestow. Dostojewski, którego Szestow uważa za „rosyjskiego prawodawcę ery psychologii”⁶, jest pisarzem ważnym dla wielu, zwłaszcza chorwackich, modernistów. Charakterystyczna jest dla tych autorów, np. dla Matoša czy Leskovara, eksterioryzacja, całkowite „usamodzielnienie się” zła wewnętrznego. Twarz Nieznajomego staje się pyszczkiem myszy czy głową papugi. W prozie Ulderika Donadiniego – twarzą osobowego, zmateralizowanego diabła czy martwą jak maska twarzą szaleńca.

To „oni”, mieszkańcy światów nie-ludzkich (natury, piekieł, szaleństwa) pełnią nasze winy i wykonują na nas nie nasze kary. Zło już nie jest wewnętrzne, ale zewnętrznie upostaciowane, wcielone w byty z pozoru niezależne od człowieka.

Wiek dwudziesty niezwykajnie zagmatwał pytanie o źródło i istotę zła. Postawił przed nami „Pytanie: czy ludzie, którzy odrzucili naukę i moralność, mogą mieć nadzieję, tzn. czy możliwa jest filozofia tragedii?”⁷. Lew Szestow odpowiada na sformułowane przez siebie pytanie słowami Dostojewskiego:

(...) miłość ludzkości jest nawet w ogóle nie do pomyślenia i zupełnie niemożliwa bez jednoczesnej wiary w nieśmiertelność duszy ludzkiej.

(...) świadomość absolutnej niemożności przyniesienia jakiegokolwiek ulgi cierpiącej ludzkości przy jednoczesnej pewności istnienia tych cierpień – może nawet zamienić w naszym sercu miłość ludzkości w nienawiść do niej.

„Sumienie zezwala na nienawiść do ludzi!” – komentuje Szestow i ciągnie dalej:

A przecież właśnie ci ludzie, którzy potrzebują naszej miłości, są przeważnie ludźmi, którym pomóc nie można. (...) Kiedyś wystarczyło wysławić cierpiącego, oplakać go i nazwać się jego bratem. Teraz to mało: trzeba mu za wszelką cenę pomóc. (...) Jeśli jest to nierealne, to miłość idzie w diabły, a na jej opustoszałym tronie zasiada nienawiść (...)”⁸.

A przecież „żadna harmonia, żadna idea, żadna miłość i łaska (...) nie może usprawiedliwić bezsensu i absurdu w losie poszczególnego człowieka”⁹. Bo wiem „Ulitować się nad człowiekiem znaczy przyznać, że w żaden inny sposób nie można mu pomóc”. Dlatego „litość (...) jest bardziej przerażająca, aniżeli całkowita obojętność”¹⁰.

⁶ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1987, s. 81.

⁷ Ibidem, s. 137.

⁸ Ibidem, s. 137–138.

⁹ Ibidem, s. 139.

¹⁰ Ibidem, s. 233.

Postawy wobec zła, symbolizacja zła obecna w utworach dwu czołowych postaci literatury serbskiej i chorwackiej dwudziestego wieku, Ivo Andrića i Miloslava Krležy, można opisać za pomocą tych przemyśleń Dostojewskiego i komentarzy Szestowa. Obydwaj tropią zło i usiłują je pojąć. Obydwaj wrażliwi są na Szestowowski „bezsens; absurd w losie poszczególnego człowieka”. Jednak każdy z nich gdzie indziej sytuuje źródło zła i każdy zajmuje wobec niego odrębną postawę. Nieznajomy Krležy to Ktoś Niewidzialny, Nikt, Ktoś Przerazający, Ktoś Nieznany, Ktoś Nieczysty. Jest bezosobowy, jak „bezsztaltne ciężkie i czarne coś”, które złapało za nogę i usiłuje ściągnąć pod koła wagonu bohatera noweli *In Extremis*¹¹. Jest nieokreślonym zagrożeniem, którego źródła są biologiczne i psychologiczno-społeczne, jest być może figurą nie-bycia? W każdym razie na pewno Nieznajomy Krležy nie jest przybyszem z przestrzeni metafizycznej¹². Krleža nie może kochać ludzkości, nie może jej również pomóc, potrafi z nią walczyć o nią samą. Dla jej własnego dobra potrafi jej nienawidzić.

Nieznajomy Andrića ma twarze wszystkich jego bohaterów. Ich nieszczęście zaczyna się wówczas, gdy ze zdumieniem stwierdzają: Nieznajomy to ja. Tytułowa bohaterka opowiadania *Czasy Aniki* dąży do samounicestwienia od chwili, gdy ludzie z miasteczka zaczynają pytać:

(...) a czyjaż to dziewczuszka, co tak sama przychodzi do cerkwi. To było tak, jakby przybyła z innego miasta, z obcego świata. (...)

I jakby sama po raz pierwszy zauważyła swoje ciało (...) ¹³.

W takim z pozoru drobnym, nieznaczącym momencie bohater Andrića staje się wyłącznie wypełnieniem losu, figurą tragedii, absurdu i cierpienia. Zło jawi się w świecie Andrića jako nieszczęście i opętanie, wobec którego jesteśmy całkowicie bezradni. Litość jest w nim okrutna, bo stanowi moralne alibi słabych wobec cudzego cierpienia, którego i tak nie potrafią ogarnąć, a tym bardziej nie są mu w stanie zaradzić. Bardziej miłosierna wydaje się obojętność. Czyli pytanie zadane Agacie (gr. ‘cnotliwej, dobrej’), żartobliwie przezwanej przez swych wiedeńskich przyjaciół *Caritas*, bohaterce opowiadania *Žmija*, która – skonfrontowana z pustką niepojętej dla siebie cudzej egzystencji i całkowitą obcością cudzego nieszczęścia – daremnie usiłuje przyjąć postawę miłosierdzia czynnego. Pytanie, które pada z ust bohatera, a jednak zadane jest przez narratora, który owo nieszczęście rozumie, ponieważ sam go nieustannie doświadcza: „Czyż warto nad Bośnią płakać?”¹⁴

¹¹ M. Krleža, *Tysiąc i jedna śmierć*, opr. J. Wierzbicki, tłum. K. Bąk i in., Łódź 1978, s. 23–24.

¹² Zob. A. Flaker, *Nepoznat Netko* [w:] tenże, *Književne poredbe*, Zagreb 1968, s. 457–484.

¹³ Cyt. wg wyd. I. Andrić, *Sabrana dela*, t. VII, *Jelena, žena koje nema*, Belgrad 1981, s. 26.

¹⁴ Cyt. wg wydania: I. Andrić, *Sabrana dela*, op.cit., t. IX, *Deca*, s. 118. Szerzej omawiam to zagadnienie we wspomnianym już artykule *Andrića świat okrutnego miłosierdzia* [w:] M. Dąbrowska-Partyka, *Świadectwa i mistyfikacje*, op.cit.

JAD ZŁEJ PAMIĘCI

Powinno się wiedzieć, do czego byli zdolni nasi bezpośredni przodkowie, a nie tylko, co im się przydarzyło. Powinno się wiedzieć, do czego człowiek sam jest zdolny.

Elias Canetti, *Gra oczu*

Historia nie jest nauczycielką życia – oto bezradna i sceptyczna mądrość naszego wieku. Czy pamięć może czegoś nauczyć, przed czymś uchronić, dać świadectwo prawdzie? Jaka to będzie prawda i jaki z niej pożytek? Czy potrafimy odkryć, do czego był i jest zdolny człowiek?

Zadużbina to pobożny dar, składany za duszę fundatora, na chwałę Bogu, na pożytek i przestrozę ludziom. To znak zadośćuczynienia i pokuty, prośba o pamięć i modlitwę, zmaterializowana myśl o wieczności. *Zadużbiną* może być świątynia, ołtarz, studnia, most, schronienie dla podróżnych, szkoła albo klasztor. Przechowuje ona imię fundatora, wyrasta z nadziei na wdzięczność następnych pokoleń. W wymiarze doczesnym jest bezinteresownym darem, w wymiarze ostatecznym – wołaniem duszy o pomoc na drodze do zbawienia. *Zadużbina* to wyraz pokory wobec Boga i ludzi, wyraz oporu wobec czasu.

Zadużbina to słowo nierozzerwalnie związane z pamięcią o średniowiecznych chrześcijańskich władcach słowiańskiego Bałkanu. Z murów cerkwi i monasterów patrzą z wyrazem powagi oczy fundatorów. Ich postaci, zastygłe w hieratycznych gestach, trwają w barwnym świecie dawnych fresków.

Ale nie tylko oni, w trosce o zbawienie duszy, pozostawili swoje ślady na ziemiach bałkańskich Słowian: „Wznoszenie budowli przeznaczonych dla ogółu było świętym obowiązkiem każdego dobrego muzułmanina, dysponującego dostatecznymi środkami i możliwościami, a także będącego w stanie zapewnić odpowiednie dochody na ich utrzymanie” – pisze Radovan Samardžić w swej obszernej biografii Mehmeda paszy Sokolovicia. Na „zadusznych” pamiątkach pobożnych muzułmanów nie odnajdziemy jednak ich podobizn. Na niektórych pozostały imiona fundatorów, innych – potomni przechowali we wdzięcznej pamięci albo w krwawej legendzie.

Najwspanialsze pomniki chrześcijańskiej i muzułmańskiej kultury na obszarze Bałkanu to prośba o pamięć dobrą, którą pozostawiali potomnym tutejsi i przybysze, zwycięzcy i pokonani, ofiary krwawych walk za swojego Boga, swoich władców, swoje zdobycze i posiadłości. Bałkan to przestrzeń dziedziczone obciążona GRANICĄ: pomiędzy światami, religiami, państwami, plemionami, narodami, regionami, ludźmi. W historycznej pamięci Bałkanu dominuje postać OBCEGO, NIEPRZYJACIELA, który nieustannie czyha na zgliszcze MOJEJ wiary, MOJEJ przestrzeni, MOJEJ wspólnoty. Obrona i atak, nieufność i poczucie zagrożenia, destrukcyjna ksenofobia to wzory, które historia tego miejsca zaszczerpiła mieszkańcom Bałkanu. I tylko niekiedy udawało im się od tej spuścizny uwolnić.

Dlatego bałkańskie *zadużbiny* tak często padają ofiarą złej pamięci potomnych, traktowane jako znak nienawistnej obcości, jako pamiątka upokorzeń i zbrodni, a nie – jako symbol współegzystencji, możliwość odnowionej wspólnoty. Zła pamięć jest tutaj żywa; chociaż ulega przytłumieniu, łatwo ją wskrzesić i uczynić narzędziem nienawiści. Jednym z jej najsilniejszych wzorów, zamykającym w sobie doświadczenia i bardzo dawne, i wciąż odnawiane, jest mit rodzimej rdzennej kultury, która pada ofiarą kolejnych inwazji barbarzyńców. Obrazy minionej świetności, jej „złotego wieku”, to nieodzowny składnik bałkańskich autostereotypów.

Ów „złoty wiek” jest figurą historycznego spełnienia. Należy wprowadzić do przeszłości, lecz zawiera w sobie prefigurację przyszłości. Trzeba tylko zwyciężyć barbarzyńców, zrozumieć i podchwycić mesjaniczne posłanie historii. Ożywić pamięć i uwolnić ją od wszystkiego, czym ją zatrula obcość. Trzeba odzyskać pierwotną czystość, odrodzić się wbrew zakusom wrogiego otoczenia, odnaleźć wspólnotę, niepodważalną jak prawo natury. Trudno jej szukać w historii. Na Bałkanie członkowie tego samego plemienia, ludu czy narodu bywali przecież w ciągu dziejów obywatelami królestw nie tylko różnych, ale i śmiertelnie sobie wrogich. Chwalili Boga w cerkwi, kościele, meczecie, w słowiańskim obrządku głągolicim, prawosławnym, greckim, unickim, rzymskim, luteranckim; szukali Go w tajemniczych obrzędach bogomilów i w mistyce hesychastów. Walczyli przeciw sobie w armiach wszystkich potęg, dla których Bałkan był bramą na Wschód lub na Zachód, którym porty Adriatyku, Morza Czarnego i Śródziemnego miały otworzyć drogę do kolejnych podbojów.

Nieszczęściem Półwyspu była w toku dziejów rola terytorium strategicznego, której jego mieszkańcy nie mogli i nie potrafili odmienić. Był przez wieki granicą i przedpołem, uprzedmiotowioną sceną, a nie podmiotem swojej własnej historii.

Był przestrzenią niepewnej, rozchwianej tożsamości, w której o wiele więcej dzieliło, niż łączyło ludzi. Obszarem zatowarowanych, różnorodnych wspólnot; społeczności agrarnych i pasterskich, związanych miejscem, więziami rodowymi, rodzinnymi, plemiennymi. Miasta, będące na całym Bałkanie prawdziwą mozaiką etniczną, stanowiły dla członków tych lokalnych wspólnot przestrzeń kulturalnej obcości.

Tego podstawowego wizerunku nie zmienia – raczej go nawet potwierdza – tradycja szlacheckiej społeczności stanowej w środkowej Chorwacji oraz istnienie republik miejskich na wybrzeżu adriatyckim. Ich obywatele identyfikowali się tylko ze swoją *polis*, a pamięć o tym przetrwała w nich do dzisiaj. W mieście Pag, słynącym z koronek, serów i soli odparowywanej z morskiej wody, jeszcze całkiem niedawno można było usłyszeć opowieści o zaciętych wojnach jego mieszkańców z „podstępnyymi i chciwymi sąsiadami” – obywatelami pobliskiego Zadaru. Walki, w których zwykle uczestniczyło po kilkadziesiąt osób, przybierały w tych opowieściach postać godną bohaterskiej sagi. I chociaż miały miejsce przed kilkuset laty, widziano w nich przeszłość żywą, wczorajszą. Były także dowodem niepoprawnej zachłanności dzisiejszych mieszkańców Zadaru. To tylko anegdota, opowieść z podróży, ale przecież i *exemplum* – miniaturowy autoportret kultury. To drobna cząstka rozbudowanego języka hetero- i autostereotypów lokalnych, w jakim prezentują siebie na co dzień mieszkańcy obszaru, zwanego do niedawna Jugosławią. Zanim po raz kolejny stała się ona polem walki wszystkich ze wszystkimi, figury reprezentujące poszczególne miasta i regiony zaludniały świat niezliczonych anegdot. W ich nieodpartym komizmie pobrzmiwały jednak groźne, a nawet tragiczne możliwości. Bohaterowie tych historyjek zawsze byli skądś i to określało ich bez reszty. Skąd – mówiło imię i kilka charakterystycznych cech języka. Lepszość i gorszość, mądrość i głupota, odwaga i tchórzostwo, szczodrość i chciwość, pokojowe lub mordercze skłonności były oczywistymi atrybutami tego imienia, miejsca i języka. Stereotyp narodowy był sumą lokalnych cnót i przywar. To również ślad żywej pamięci o kłopotach z narodowym istnieniem.

Konfesja – wyznaczając granice pomiędzy chrześcijańskim Wschodem a Zachodem, pomiędzy światem islamu a chrześcijaństwem, pomiędzy Kościołami tradycyjnymi i reformowanymi – często bywała utożsamiana z etnosem. Jednak podziały religijne nie pokrywały się z etnicznymi, językowymi ani państwowymi. Wyznanie, zamiast łączyć, częściej dzieliło ludzi mówiących tym samym językiem, zakorzenionych w tej samej tradycji lokalnej, zawłaszczających obszary wspólnej pamięci dla „tylko swoich”, odmiennych światów ideologicznych. Konfesja nie mogła też, zwłaszcza w czasach nowszych, być samowystarczającym kryterium kulturalnej, a zwłaszcza politycznej tożsamości.

Dzisiejsze narody Bałkanu przez całe stulecie nie miały własnych ośrodków państwowych, wokół których mogłyby budować swoje poczucie narodowe wówczas, gdy zaczęli to czynić ich szczęśliwi sąsiedzi. Kiedy i dla nich nadeszła ta pora, a stało się to na przełomie osiemnastego i dziewiętnastego wieku, całą swoją duchową energię skupiły na wyodrębnieniu siebie jako wspólnot ponadlokalnych, całkiem odmiennych niż sąsiednie: bułgarskie, chorwackie, serbskie; katolickie, muzułmańskie, prawosławne; wschodnie, zachodnie, śródziemnomorskie; mieszczańskie, chłopskie, szlacheckie. Tych rozlicznych kryteriów nie sposób było ze sobą uzgodnić. Uniemożliwiła to historia, po swojemu i chaotycznie zagospodarowując przestrzeń Bałkanu.

Fundamentem wspólnoty stawiała się więc przestrzeń zmitologizowana: Słowiańszczyzna, Wielka Serbia, Wielka Bułgaria, Wielka Chorwacja. Jej granice wyznaczali dziewiętnastowieczni ideologowie, odwołując się do historycznego prawa lub do organicznej jedności języka, ziemi i krwi. Bronili się w ten sposób i przed naciskiem własnej współczesności, i przed synkretyzmem tradycji, które rujnowały każdy spójny projekt ideologiczny. Podejmowali mesjaniczne posłanie historii, wieszcząc zmartwychwstanie „złotego wieku” w dawnym kształcie, w postaci nieskalanej obcością i pamięcią o stuleciach niewoli.

Zbiorowy autoportret, niekompletny i wieloznaczny, zyskiwał dzięki temu na głębi i ostrości, stając się solidniejszą podstawą autoidentyfikacji. Zmitologizowana czasoprzestrzeń dziejów, rzutowana na współczesną rzeczywistość, nobilitowała świeżo urodzone narody. Budowała nowe poczucie zakorzenienia, wsparte historycznymi racjami, argumentem dawności i naturalności nowo kreowanych wspólnot. Kryła się w niej jednak zarazem także i groźba automystyfikacji, tożsamości ułatwionej, opartej na kryteriach negatywnych. Rola bezbronnej ofiary dziejów uwalniała od nakazu krytycznej autorefleksji. Wielowiekowa niewola – chroniła przed odpowiedzialnością za własną historię. Walka o wolność i zachowanie tożsamości – zawieszala moralną ocenę sposobów jej prowadzenia.

W dualistycznie podzielonym świecie poszukiwanie tożsamości niebezpiecznie łatwo przybierało postać terroru stereotypów. Im bardziej nieprzyjemne, odmienne i nieprzeniknione były twarze OBCYCH, tym bardziej umacniała się NASZA wartościowa odmienność. Jak *perpetuum mobile* działał mechanizm „tożsamości negatywnej”, ożywiając kolejne obszary złej pamięci: ONI zawsze nam zagrażali, ONI chcieli nas zniszczyć, ONI nas wykorzystują, ONI tylko czekają, ONI – to mógł być każdy, a zwłaszcza ci, którzy są najbliżsi.

Pomiędzy NAMI a NIMI nie było miejsca na rozterki, nie było wolno pozostawać z boku. Dziewiętnastowieczna literatura patriotyczna zbudowała swą rzeczywistość wokół postaci SWOICH, OBCYCH i RENEGATÓW. Wieloznaczny dramat historii przekształciła w opowieść o ataku, obronie i zdradzie. Ułatwiła tę metamorfozę ludowa tradycja poezji epickiej, która tak zachwyciła romantyczną Europę, a która dla artystycznej poezji czasów narodowego przebudzenia Słowian bałkańskich stała się „czysto narodową” wyrocznią języka i sposobu ujmowania świata. Ułatwiła, bo jej ukochanym bohaterem był niezłomny i niepokonany WOJOWNIK, o bujnym temperamencie i niewyczerpanej żądzy zabijania wrogów. Wrogowie owi byli zaś innowiercami i najeźdźcami. Stanowili prawdziwe panoptikum postaci na wpół ludzkich, powodowanych bestialskimi instynktami lub bezinteresowną potrzebą okrucieństwa. Wykorzystywali każdą okazję do gwałtu, pohańbienia i mordu, których ofiarą padali niewinni ziomkowie i współwyznawcy WOJOWNIKA. Ich cierpienia i śmierć nakładały na niego obowiązek świętej zemsty na samym winowajcy i na jego współplemieńcach. Obowiązek przestrzegany zresztą w niektórych regionach dawnej Jugosławii jeszcze w drugiej połowie dwudziestego stulecia.

Najwybitniejsze poematy pierwszej połowy dziewiętnastego wieku: w literaturze serbskiej – *Górski wieniec* Petra Petrovicia Njegoša, w literaturze chor-

wackiej – *Śmierć Smail-agi Čengicia* Ivana Mažurancica, wypełniły romantyczną poetycką treścią ten ludowy świat walki, zemsty i zdrady. Njegoš – usprawiedliwiał świętością narodowych i chrześcijańskich racji rzeź „poturczeńców” (chrześcijan, którzy przeszli na islam), dokonaną w noc Bożego Narodzenia przez teokratycznego władcę Czarnej Góry, za zgodą i błogosławieństwem prawosławnego kapłana. Mažuranić – opowiadał o świętej zemście dokonanej przez czarnogórskich wojowników na tytułowym bohaterze – demonicznym uosobieniu zła, okrutnym Turku, o którym źródła historyczne mówią, że był zislamizowanym Słowianinem, stosunkowo tolerancyjnym i sprawnym administratorem podległego sobie terenu.

Ludowa i romantyczna legenda zdominowały zbiorową wyobraźnię, nadały kształt treściom historycznej pamięci i – w postaci przez siebie uformowanej – uczyniły ją fundamentem nowego poczucia tożsamości. Skutecznie podporządkowały rzeczywistość historii swoim potrzebom i celom. Uładziły ją, odebrały wieloznaczność, unieruchomiły w spetryfikowanym układzie wartości. Kulisą ideologii nacjonalistycznych i rozmaitych koncepcji słowiańskiego federalizmu pozostawała od tamtego czasu przede wszystkim pamięć zła. Pamięć tego, co NAM uczyniono, a nie tego, do czego sami byliśmy zdolni.

W najodleglejszych zakątkach dawnego imperium tureckiego można wciąż jeszcze odnaleźć *zadużbiny* Mehmeda paszy Sokolovicia. Wiele z nich można donator nakazał wzniesić w ojczystej Bośni. Lokalna tradycja przypisuje mu, oprócz tych najokazalszych, także i te pomniejsze a bezimienne. Mehmeda paszę, prawosławnego chrześcijanina z bośniackiej wsi Sokolovići, uprowadzono do Stambułu jako dorastającego młodzieńca. Został janczarem, muzułmaninem, podporą tronu trzech kolejnych sułtanów, jednym z najmożniejszych ludzi imperium, stojącego wówczas u szczytu swej potęgi. W cytowanej już monografii Radovana Samardžicia znajdujemy szczegółową opowieść o tym, jak to Mehmed pasza osadził na polskim tronie Stefana Batorego, księcia Siedmiogrodu i tureckiego wasala. Mógł dzięki temu złożyć Rzeczpospolitą u stóp swego monarchy, jako nową domenę jego władania. Skoro wasala uczynił królem, to jego nowe królestwo stało się wasalnym terytorium padyszacha. Trudno się z tym pogodzić czytelnikom wychowanym w pamięci wspaniałych przewag małżonka ostatniej z Jagiellonów. Jednakże Samardžić zdaje się akceptować rozumowanie swego bohatera. Dla dwudziestowiecznego biografa jest ono jeszcze jednym dowodem wielkości znamienitego rodaka.

A przecież losy Mehmeda paszy wypełniają bez reszty ciemne kontury postaci RENEGATA. Dotarł na szczyty, więc tym skuteczniej pociągał za sobą innych. Wybrał obcość i umacniał jej potęgę z bezwzględnością urodzonego wojownika. Gnębił SWOICH albo nakłaniał ich do zdrady. A jednak nepotyzm zapamiętano mu jako wierność swojemu plemieniu; wojenne talenty – jako spuściznę po przodkach, słowiańskich wojownikach; tajemniczą zaś przychylność dla arcybogatego Dubrovnika, zwanego – nie bez przyczyny – miastem szpiegów, którzy są oprócz tego kupcami i żeglarzami – jako sentyment do dawnych chrześcijańskich współwyznawców, mówiących jego ojczystym językiem. Ta

ambiwalencja ocen, chyba nie do końca uświadomiona, zdaje się wypływać z jeszcze jednego tragicznego dylematu małych narodów, nie tylko bałkańskich: z nieusuwalnej najczęściej alternatywy pomiędzy wielkością a wiernością. Ze złej pamięci skazanych na klęskę albo sięgających po sukces – za cenę sprzeniewierzenia i odszczepieństwa.

To problem ludzi zawieszonych pomiędzy światami, który prześladował Andrića i naznaczył jego bohaterów piętnem niezawinionego dramatu. Który wyzwolił w nim rozumiejące współczucie dla postaci najbardziej odrażających, dla ich ponurych, nieobliczalnych ekscesów. Ivo Andrić, jedyny noblista słowiańskiego Balkanu, rozumiał nienawiść i obawiał się jej nade wszystko. Wiedział, że jest bliźniaczą siostrą złej pamięci i może dlatego zdołał przed nią uchronić świat swoich nowel i powieści. Most na Drinie, *zadużbina* Mehmeda paszy Sokolovicia, a także tytułowy bohater najgłośniejszej powieści Andrića, choć leżał na granicy światów, to jednak łączył ze sobą dwa brzegi przepaści. Spajał czasy i ludzi, nawet wbrew ich przekonaniu i woli. Był prośbą o pamięć dobrą albo przynajmniej miłosierną. Był nie tylko wołaniem wielkiego wezyra z małej osady Sokolovići, ale i głosem tych wszystkich, dla których przez wieki stanowił może niewielką, może martwą, może niechcianą, ale przecież wspólną część ich egzystencji.

Tego mostu już nie ma w jego dawnym kształcie. Padł ofiarą wojny, z której przed ponad osiemdziesięcioma laty wyłoniła się Jugosławia. Jej także już nie ma. Być może nie miała racji bytu, jak każda ideologiczna utopia, którą dosięgło nieszczęście konfrontacji z żywą materią społeczną. Czy jednak musiała umrzeć w taki sposób? Pogryźć się w katastrofie, niegdyś protekcyjnie określonej pojęciem „balkanizacji”, którego jedyną treścią jest ignorancja i obojętność jego twórców?

W tej wojnie pamięć strzela do pamięci, w niej rozstrzeliwuje się *zadużbiny*, choć giną żywi ludzie, walczący o realne kilometry kwadratowe. Granice oddzielające Krajinę od Chorwacji kreślą upiory austriackich generałów, którzy przed niemal czterystu laty stworzyli ideę Wielkich Koszar. Osady chłopów – żołnierzy, prawosławnych zbiegów z sąsiedniej Turcji, o pejzażu zdominowanym przez symetrię równoległych i prostopadłych uliczek, nie miały burmistrzów ani sołtysów, tylko „kapitanów”. Aż do upadku arcykatolickiej monarchii strzegły jej granic; były „rubieżą chrześcijańskiej Europy”. W Jugosławii – stały się częścią Chorwacji; w niepodległej Chorwacji – zapragnęły być częścią Serbii; w Serbii dzisiejszej – ujrano w nich część Wielkiej Serbii. A w realnych wsiach i miasteczkach Wielkie Koszary to przestrzeń odnowionej obcości wczorajszych sąsiadów i przyjaciół: Serbów albo Chorwatów, z których trzeba „oczyścić” sąsiednie podwórkę lub sąsiednią ulicę. Chorwaci i Serbowie, obywatele dzisiejszej Europy, zabijają się pod dyktando przebudzonych upiorów: tureckich paszów, austriackich generałów i własnych romantycznych patriotów, odzianych w orientalną *dolamy* albo wiedeńskie surduty, którzy stroili się w fezy, by podkreślić swoją słowiańskość.

Ich dzisiejsi żołnierze stroją się w panterki i kominiarki, przyozdabiają granatami i bagnetami, przebierają za komiksowych nadludzi – także na znak patriotyzmu oraz niezłomnej woli obrony ojczystych granic. Tylko jak je wytyczyć w realnym świecie, przez środek podwórka, kuchni albo małżeńskiego łóżka?

Zła pamięć nie jest domeną Bałkanu, Kaukazu czy odległych kultur Azji lub Afryki. Drzemie w nas wszystkich, gotowa się przebudzić częściej, aniżeli jesteśmy to skłonni przyznać. Jest jak nóż, po który łatwo sięgnąć każdemu, kto ma dostatecznie mało skrupułów i dostatecznie wielką żądzę władzy. Zła pamięć jest ideogramem historii, z którego można układać wciąż nowe obrazy o morderczej sile. Zabawia się nim sztuka, ideologia, polityka. Ale to niebezpieczne. Zbyt łatwo, jak pokazuje *Serbski dramat*, bezkompromisowo przenikliwa książka Nebojšy Popova, dokonują się manipulacje, w wyniku których pojęcia patriotyzmu, tożsamości, wierności i zakorzenienia przekształcają się w narzędzia zbrodni.

Odą do noża kończy się powieść *Nóż Vuka Draškovicia*, przywódcy serbskiej opozycji antykomunistycznej. To jeden z wielu zapisów złej pamięci, które stały się skutecznym orężem nienawiści. Być może – choć wydaje się to mało prawdopodobne – wbrew zamiarom i woli autorów. To książka o współczesnym janczarze, Serbie nieświadomym swego pochodzenia i losu, renegacie bez winy, wychowanym przez muzułmanów w nienawiści do własnych rodaków. Tylko on, jako nowo narodzone niemowlę, ocalał z rzezi, jaką swym prawosławnym sąsiadom urządzili w dzień Bożego Narodzenia, 7 stycznia 1942 roku, muzułmanie-ustasze: renegaci po dwakroć, świadomi i winni swej podwójnej zdrady. Przed wiekami ich przodek, prawosławny Serb, przeszedł na islam. Teraz jego potomkowie związali się z chorwackimi katolikami-faszystami. Wybrali wspólnictwo w zbrodniach przeciwko Serbom, dokonują na nich najokropniejszych mordów. Po dwudziestu latach ich wychowanek poszukuje samego siebie, swoich korzeni i swojej tożsamości, dowiedziawszy się prawdy o własnym pochodzeniu i o losie swojej prawdziwej rodziny. Jest bezradny wobec tego odkrycia. Potrafi tylko stwierdzić, że to, co dotąd kochał, powinien był przez całe życie nienawidzić. To, czego nienawidził – powinien był kochać. Nie umie się wyzволić od tej alternatywy. Pomiędzy miłością a zemstą nie ma miejsca na przebaczenie.

Powieść Draškovicia nie zafałszowuje historycznych faktów. Raczej odkrywa to, co dotąd przemilczano; próbuje wyjaśnić to, co było dotąd wyłącznie przedmiotem ideologicznych ataków. Prostuje kłamstwa i przemilczenia komunistycznej propagandy. Wypełnia „białe plamy” w historycznej pamięci powojennych generacji. A jednak oddycha nienawiścią. Ożywia złą pamięć, bo przywołuje tylko to, co NAM uczyniono. Przemilcza, do czego sami byliśmy zdolni. TAMCI rodzą się z nienawiścią do NAS, ponieważ tylko ona pomaga im zapomnieć o własnym zaprzaństwie sprzed wieków. Tylko ona uwalnia ich od prastarego i współczesnego poczucia winy. Daje zapomnienie, bo spokój i bezkarność zapewniło im powojenne, komunistyczne, antyserbskie państwo.

Bośnia Draškovicia jest zupełnie inna niż Bośnia Andricia czy bezstronnych historyków. Tu renegactwo wyprane jest z wszelkiej wielkości. Tutaj tożsamości niejednoznaczne pozbawiono piętna tragicznego wyboru. TAMCI kierują się tylko niskimi pobudkami: mordują dla pieniędzy albo czyniąc zadość podszeptom swej wypaczonej psychiki. I chociaż słuszna zemsta także okazuje się w końcu jałowa, to zdaje się nie mieć prawdziwej alternatywy. Klaustrofobiczna przestrzeń złej pamięci zacieśnia się coraz bardziej, tłumiąc moralne skrupuły i uniemożliwiając ludzkie odruchy.

Nienawiść, nóż albo ucieczka. Czy to jedyne *zadużbiny*, które pozostaną po ludziach dwudziestego stulecia?

A przecież – „Bośnia jest wszędzie”.

KLĘSKA, ZWYCIĘZCY I OFIARY

Człowiek nigdy nie pyta o przyczyny rzeczy dobrych, które mu się przytrafiają. Interesują go jedynie powody złych.

Borislav Pekić, *Besnilo*

Ta prosta konstatacja zawiera w sobie jeden z dwu podstawowych elementów ludzkiej reakcji na klęskę: przymus pytania o jej przyczynę. Drugi – zamyka się w najważniejszym bodaj modelu ludzkiego uładzania świata i osławiania śmierci, opisanym przez psychologię głębi, tj. w archetypie śmierci – odrodzenia. Klęska jest zawsze przeżyciem bardziej dojmującym od triumfu. Domaga się racjonalizacji, psychicznego oswojenia. Obydwa te procesy wiążą się nierozdzielnie z pytaniem o jej przyczynę, a także z pytaniem o jej możliwy cel – w jakimś odrębnym, na razie nierozpoznanym przez człowieka, porządku.

Klęskę postrzegamy najpierw jako żywioł, który zagarnął nas i obezwładnił, zrujnował nasz świat, wytrącił nam ziemię spod nóg. W tej fazie oszołomienia wiemy o klęsce jedno: że spotkała nas niesprawiedliwie. Tkwi w nas bowiem etyczna i magiczna zarazem skłonność do ujmowania klęski w kategoriach winy i kary; skłonność będąca funkcją naturalnej predyspozycji ludzkiego umysłu do sensownego modelowania chaosu doznań i spostrzeżeń, z którymi w każdej chwili swojego istnienia ludzki umysł próbuje się uporać¹. Czy uznamy ją za dopust rozgniewanego Boga, za „historyczną konieczność”, czy też za fatalny kaprys ślepego trafu, zależeć będzie od tego, w czym upatrujemy gwarancję wewnętrznego ładu lub nieładu rzeczywistości. Tak czy owak – wszystkie te możliwości realizują tę samą potrzebę sensu, niezależnie od tego, czy sankcjonuje go ład, czy chaos; Bóg, historia czy nieubłagany, choć ślepy los.

Stąd też pierwsze odczucie klęski i pierwsze o nią pytanie jest zawsze związane z reakcją znaną psychologii jako reakcja odrzucenia i buntu, sprowadzająca się do dwu postaw: to nie może być prawdą i – dlaczego właśnie ja? Jeśli bowiem klęska istotnie jest karą, to tylko za winy niepopelnione, ponieważ popelnione zawsze umiemy przed sobą usprawiedliwić. Tę instynktowną reakcję

¹ Por. A. Smith, *Umysł*, Warszawa 1989.

samoobrony racjonalizujemy najczęściej poprzez projekcję winy na coś lub kogoś poza nami. Potrzeba samooczyszczenia prowadzi nas do odszukania i wskazania winnego – człowieka czy splotu okoliczności, pozwala wyładować agresję, narosłą w tej fazie doznawania klęski. I jakkolwiek irracjonalny byłby mechanizm owej projekcji, jest on koniecznym elementem racjonalizacji i osławiania klęski. Zdejmuje z nas prawdziwą lub urojoną współodpowiedzialność za nią i uwalnia od towarzyszącego jej poczucia winy. Teraz następuje faza swoistej depresji – smutku i pogodzenia z losem, która jest albo dojrzałą akceptacją bezsensu, albo też odnalezieniem jakiegoś sensu wyższego rzędu, ze względu na który nasza absurdalna i niezasłużona klęska okazuje się właśnie sensowna i konieczna.

Obydwie te postawy pozwalają nam, w skrajnych przypadkach, całkowicie zinterioryzować rolę ofiary, którą poniesiona klęska uwalnia od wszelkiej winy, zaś owej klęski następstwa – od jakiejkolwiek odpowiedzialności. Częściej jednak ów moment zgody na klęskę jest zarazem chwilą jej ostatecznego oswojenia, otwierającą przed nami horyzont kolejnej nadziei. Skoro zaś ogniwa tego opisu powtarzają się i w *Księdze Hioba*, i w nowoczesnych podręcznikach psychologii, to mamy chyba prawo przypuszczać, że jest on czymś więcej aniżeli czysto intelektualną konstrukcją.

Przypomnijmy zatem raz jeszcze, przywołaną już wcześniej, archetypową dla serbskiej kultury sytuację osławiania klęski:

I dzień i noc w ucieczce z osieroconym ludem moim,
z miejsca na miejsce,
niczym łódź na przestworze wielkiego oceanu
tułamy się,
czekając aż się skryje słońce
i dzień aż się odwróci
i ciemna noc przeminie
i nędza zimy, która zawisła nad nami.
Bo nie masz kto by nam posłużył radą
ni kto by od niewoli nas wybawił
i po dwakroć nasza niedola urasta.
I rzekłem ze łzami:

Jak długo jeszcze, Panie, chcesz karać nas zapomnieniem,
jak długo będą nastawać na Twój majestat, Panie?
Powstań!
Dlaczegoś zasnął,
i czemuś, nasz Boże i Panie, odwrócił od nas twarz Swoją?
Zmartwychwstań po raz wtóry
i pomóż nam, Panie, na chwałę imienia Twojego!
Tak oto nieustannie łkania do łkań przydajemy
i znikąd pomocy².

² A. Čarnojević, *Molitva zaspalom Bogu* [w:] M. Pavlović, *Antologija srpskog pesništva*, Beograd 1978, s. 52.

Pamiętając o tym, że rzutowanie diagnoz dotyczących psychiki indywidualnej na psychikę i zachowania zbiorowości trąci intelektualnym nadużyciem, trudno się jednak oprzeć pokusie poczynienia takiej analogii – w konfrontacji z owym *my*, które pojawia się w modlitewnej poezji patriarchy Čarnojevicia.

Jest koniec siedemnastego wieku i tłum uciekinierów, po kolejnym doświadczeniu wciąż tej samej klęski w świętej wojnie z najeźdźcą-innowiercą, ustami swego przewodnika, tak samo zagubionego jak oni, przyjmuje ją do wiadomości. Zadając Bogu pytania o powody, dla których do tego dopuścił, godzi się jednak zarazem na rolę ofiary i równocześnie nadaje jej nową postać: wygnańca-tulacza, która swój najpełniejszy kształt uzyska ponad dwieście lat później, w powieściach Miloša Crnjanskiego, ostatecznie kodyfikujących, a zarazem rewaloryzujących jeden z podstawowych serbskich mitologemów – motyw *seoby* (tulaczki).

Nazwisko patriarchy i bezpłodne wędrowki nadały tym powieściom imiona³, zaś one same połączyły we wspólnocie bezsensownego serbskiego losu ofiary z pobojowisk osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej Europy i z galicyjskich okopów pierwszej wojny światowej. Ten „bezsensowny serbski los” to jednak w tej samej mierze kolejny wariant narracyjny tradycyjnego wzorca serbskiej mitologii narodowej, jak i rezultat jego rewizji, dokonanej przez Crnjanskiego. Jego powieściowe wizje to już nie lament wznoszony do Boga, który zasnął, ani też przesycone nadzieją odrodzenia obrazy błogosławionej klęski-śmierci, lecz pełne nihilistycznej goryczy i poczucia całkowitego bezsensu portrety ludzkich losów. Jego bohaterowie są ludźmi o spustoszonej psychice, zdanymi na nieprzewidywalne kaprysy historii i własnych namiętności, zagubionymi pod pustym niebem, w którym nikt nie zasnął, bo już od dawna nikogo tam nie ma. Dla Crnjanskiego indywidualne historie jego bohaterów są zatem w równej mierze figurą zbiorowego losu, jak i odwróceniem jego tradycyjnych interpretacji, pośród których prym wiedzie sakralizacja klęski, nadająca jej wymiar mesjaniczny, a więc stanowiąca w istocie jej fundamentalne zaprzeczenie.

Dowody na to, że przebieg procesów psychicznych związanych z syndromem „istnienia po katastrofie” jest w przypadku zbiorowości analogiczny do opisywanych powyżej reakcji indywidualnych, odnajdujemy zarówno w naukowej historiografii i eseistyce historycznej, jak i w owym swoistym dokumencie dziejów zbiorowej psychiki, jaki stanowi literatura. Wydarzenia, które w sposób decydujący zaciążyły na losach jakiejś społeczności, które stanowią jej najbardziej traumatyczne doświadczenie, są szczególnie ważnym przedmiotem tego typu operacji. Łatwo chyba zgodzić się na to, iż będą to zwłaszcza te epizody historyczne, które odebrały danej społeczności jej dotychczasowe miejsce w hierarchii kulturalnej i politycznej, w szczególności zaś te, które odebrały jej byt polityczny i wystawiły na długotrwałą opresję.

Stając się niezbywalnym elementem zbiorowej świadomości, podlegają one zarazem procesowi oswojenia i niezbędnej racjonalizacji, których mechanizmy

³ Chodzi naturalnie o powieści *Dnevnik o Čarnojeviću* (1921) oraz *Seobe* (1929) i *Druga knjiga seoba* (1962).

zostały powyżej zarysowane. Tracą przy tym stopniowo swój pierwotny status ważnego czy nawet decydującego faktu historycznego, przybierając z czasem postać mitycznej opowieści o „początku dzisiejszego świata”, o prażródle współczesnego losu społecznego. Słowem – przybierają postać narodowego mitu politycznego, którego byt w sferze świadomości społecznej staje się, w ostatecznym rozrachunku, o wiele bardziej realny i wyrazisty aniżeli wiedza o historycznym przebiegu wydarzeń. W obrazie tym odnajdujemy wszystkie typowe cechy struktury mitycznej: zawieszenie czasu historycznego, personifikację zasad i praw, fabułę sprowadzoną do elementarnego konfliktu. Odnajdujemy w nim także charakterystyczne odejście od relacji rzeczowej, obiektywistycznej, na rzecz relacji wartościującej, etycznej. W ten sposób rodzi się struktura świadomościowa, nazywana we współczesnej antropologii etnomitem politycznym, o której Ernst Cassirer powiedział:

Kiedy usłyszeliśmy pierwszy raz o mitach politycznych, wydały nam się tak prymitywne, tak śmieszne, tak szalone i bezsensowne, że z trudem udawało się nam traktować je poważnie. Teraz wiemy, że był to duży błąd. Nie powinniśmy go popełnić po raz drugi. I dlatego trzeba rozpocząć wnikliwe badania nad pochodzeniem, strukturą i użyciem mitów politycznych⁴.

Ta refleksja klasyka europejskiej myśli antropologicznej stała się mottem błyskotliwej analizy serbskiego mitu etnopolitycznego, jakiej pod koniec lat dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku dokonał Ivan Čolović⁵. Jest to dla nas analiza o tyle ważna, że w znacznej mierze potwierdza tezy postawione w niniejszym tekście, którego pierwotny zamysł powstał znacznie wcześniej aniżeli praca Čolovicia. Jej autor dochodzi do bardzo podobnych wniosków, dysponując już jednak o wiele bardziej obszerną i wszechstronną wiedzą o najbardziej współczesnym sposobie funkcjonowania i propagandowej sile rażenia mitu politycznego, osnutego na motywie błogosławionej kosowskiej klęski.

Piętnastowieczne źródła opowiadające o bitwie na Kosowym Polu (1389) nie zawierają ani jednej wzmianki o tym, że do klęski Serbów i zwycięstwa Turków przyczyniła się zdrada któregoś z serbskich wojewodów. Nie odnajdziemy w nich również nadprzyrodzonych, sakralnych motywacji klęski⁶. W opisach bitwy, pochodzących z lat 1434–1499, spośród kanonicznych motywów pieśni ludowych cyklu kosowskiego odnajdujemy tylko jeden – historyczny fakt zabicia Murata przez Miloša Obilicia (Kobilicia). Jak twierdzą badacze, cykl ten uzyskał swój ostateczny kształt fabularny już w szesnastym wieku. Wówczas to z chaosu katastrofy wyłania się w nim stopniowo motyw zdrady i postać archetypowego zdrajcy – Vuka Brankovicia, początkowo anonimowego, z czasem otrzymującego twarz, imię i – klasyczną dla narracji tego typu – motywację swojego postępku. Jeżeli cykl pieśni kosowskich potraktujemy jako pierwotną, mitologizującą opowieść

⁴ E. Cassirer, *Mit państwa*, 1946, cyt za: I. Čolović, *Serbski etnomit polityczny* [w:] tenże, *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*, tłum. M. Petryńska, Kraków 2001, s. 14.

⁵ Ibidem, s. 15–104.

⁶ Por. V. Djurić, *Predgovor* [w:] *Srpskohrvatska narodna epika*, Beograd 1977.

o klęsce, to z łatwością rozpoznamy – zarówno w poszczególnych jego ogniwach, jak i w ustanowionej przezeń całości narracyjnej – opisany powyżej model usensownienia klęski kosowskiej, a więc – jej racjonalizacji, połączonej z procesem religijno-magicznego samooczyszczenia zbiorowości.

Zdarzenia historyczne egzystują tu już tylko jako tło, którego jedynym wyrazistym punktem jest sam moment bitwy, całkowicie wyizolowany z jakiegokolwiek hipotetycznego łańcucha przyczyn i skutków. Kosowe Pole staje się hipostazą Narodowej Klęski, do której doszło w wyniku (doczesnego i metafizycznego) starcia sił Dobra i Zła. Klęska nie ma tu swojej rzeczywistej historii, nie jest wynikiem politycznego osłabienia i rozbitcia potężnego niegdyś państwa serbskiego. Tym samym i książę Lazar – kluczowa postać cyklu kosowskiego – jest w tej opowieści uosobieniem „carstwa Dušanova”, personifikacją owego średniowiecznego „złotego wieku”, uświęconym wyobrażeniem serbskości. Jest także „księciem chrześcijańskim”, nosicielem wartości kulturalnych i religijnych, wcieleniem rycerskiego ideału. Jakże więc może przegrać swą walkę z siłami pogaństwa i mroku? Jak to się stało, że uległ w tym bezpośrednim starciu naczelnym zasad: dobra i zła? Przegrał i zginął za przyzwoleniem Bożym i własnym, wybierając koronę niebieską miast ziemskiej – odpowiada zbiorowy, ludowy interpretator narodowych dziejów. Dopiero to przyzwolenie pozwoliło działać zdrajcy, wykorzystać dla swoich niskich celów kolejną cnotę księcia, którą jest wiara w wartość rycerskiego słowa.

Zdrajca ma naturalnie w cyklu kosowskim swojego antagonistycznego partnera: postać rycerza bez skazy, podstępnie oskarżonego o zdradę. Miloš Obilić swą bohaterską śmiercią zadaje kłam oskarżeniu, próbując odwrócić – metafizycznie rozstrzygnięte – losy bitwy. Jego poświęcenie nie jest jednak w stanie zapobiec skutkom zdrady; los Serbii został już przesądzony. Święty książę Lazar, wybierając w przeddzień dnia świętego Wita (*Vidovdana*) koronę niebiańską, ostatecznie zdecydował o sakralizacji serbskich dziejów. Odtąd losy Serbii będą się toczyły w dwu wymiarach i porządkach – niebiańskim i ziemskim, z których ten drugi będzie zaledwie wątlm refleksem tego pierwszego, dopóki nie wypełni się *kosowski testament*, nakaz świętej zemsty, przekazywany kolejnym pokoleniom przez poległych przodków, przez ich krew, która wsiąkła w ziemię, aby co roku odradzać się purpurą *kosowskich piwonii*.

Gdyby nie to, że świadectwa historyczne dowodzą czegoś wprost przeciwnego, można by przypuścić, iż postać spotwarzzonego bohatera pojawia się w cyklu kosowskim jako prosta, symetryczna i antagonistyczna funkcja postaci zdrajcy, która to postać wydaje się bardziej niezbędna dla realizacji katartycznych celów mitologizującej świadomości. To dzięki niej bowiem pytanie o przyczynę klęski, o przyczynę zła, które stało się udziałem zbiorowości, uzyskuje odpowiedź klarowną i z przyczyn psychologicznych – pożądaną. To nie zbiorowość ponosi winę, a więc i współodpowiedzialność za klęskę, to nie Bóg się od niej odwrócił, chociaż na klęskę przyzwolił; nie rozstrzygał też ślepy traf. Ład zostaje ocalony: społeczność cierpi niewinnie, lecz zarazem sprawiedliwie; odstępstwem i zdradą skałał się jeden z nas. Ale postawił się w ten sposób poza nawiasem naszej zbiorowości. My zaś – odrzucając go – odrzucamy i zarazem racjo-

nalizujemy własną klęskę, a także dostępujemy oczyszczenia, które daje nadzieję. Zdobyty w ten sposób przyczółek sensowności możemy teraz poszerzać, dopatrując się w Bożym przyzwoleniu na klęskę i cierpienie jakichś tajemnych, lecz obiecujących zamiarów Opatrzności.

Ta postać *zdrajcy* – *obcego* staje się literackim kluczem do sytuacji narodowych klęsk, zwłaszcza w dziewiętnastowiecznej prozie historycznej, ale także i w ówczesnych utworach o tematyce współczesnej, zaś jej autentyczną żywotność poświadczają nawet utwory poświęcone drugiej wojnie światowej. W prozie dziewiętnastowiecznej, i to nie tylko autorstwa pisarzy serbskich, takich jak Janko Veselinović czy Jakov Ignjatović, ale także i w chorwackich powieściach historycznych autorstwa Augusta Šenoi czy Eugena Kumičića, bohater ów staje się wręcz literacką kliszą. Zostaje, na przykład, wyposażony w nader charakterystyczną cechę odpowiedniości szpetoty jego wnętrza i odrażającej lub podejrzanej powierzchowności⁷.

W zmitologizowanym konflikcie Dobra i Zła, którego placem boju jest historia, istotną rolę odgrywają też następne dwie postacie o charakterze symbolicznym, typowym dla przekazu mitycznego: zwycięzca – sprawca i (użyte przez Boga czy los) narzędzie **naszej** klęski oraz nieustające zagrożenie **naszej** tożsamości, i ofiara – czyli **my**. To **my** literatura serbska dziewiętnastego wieku bez reszty i bez zastrzeżeń utożsamiała z ludem. Rezultaty tego utożsamienia w psychice zbiorowej przywołują na myśl niewesołą refleksję Tyrmanda:

Tylko lud przekształcony w ludzi ma funkcję moralną i budującą w historii; przekształcony w tłum najczęściej rodzi krzywdę i zło, a jeszcze częściej budzi pogardę⁸.

Refleksja ta odnosi się co prawda do czasów całkiem niedawnych, lecz nie powinno tu dziwić jej przywołanie. Społeczne rezultaty zmitologizowania narodowego **my** jako ludu, który zawsze ma rację, zwłaszcza gdy zostaje przekształcony w tłum, widoczne są bowiem we współczesnej serbskiej kulturze politycznej gołym okiem. Lud jest tu tradycyjnie (to znaczy już od czasów Vuka Karadžicia) traktowany jako jedyny autentyczny podmiot serbskich dziejów, jako ostateczna instancja moralna i polityczna, której jego przywódcy winni się bez reszty podporządkować, z czego manipulacyjny użytek czyni serbska polityka od chwili powstania nowoczesnego państwa narodowego (1878), poprzez epokę komunizmu, aż do czasów współczesnych. Serbski nacjonalizm zawsze miał bardzo wyraźny wymiar populistyczny i nieodmiennie czynił znakomity użytek z autorytatywnego dyskursu ludowej pieśni bohaterskiej. Jej zaś kanonicznym wzorcem – o czym warto tutaj przypomnieć – był i pozostał cykl pieśni epickich, w porządku mitologicznym opowiadający o klęsce kosowskiej.

Wiek dziewiętnasty wypracował również modelowe wersje dwu zmitologizowanych przez tradycję postaci: **ich** – zwycięzców i **nas** – ofiar, których rodzimym żywiołem jest naturalnie liryka patriotyczna. Podział funkcji jest tu najbardziej klarowny; jest bowiem prostym rezultatem postrzegania historii jako

⁷ Por. S. Lasić, *Roman Šenoina doba*, Zagreb 1966.

⁸ L. Tyrmand, *Dziennik 1954*, Warszawa 1989, s. 258.

manichejskiego konfliktu dobra i zła, który w materii literackiego konkrety jest realizowany jako opozycja swojskości i obcości.

Zło może tu być potężne lub podstępne, wielkie w swej cynicznej gwałtowności lub nędzne i małostkowe. Jest jednak zawsze i nieodmiennie „nie nasze”, organicznie obce naszej własnej zbiorowości. Zło to zawsze **oni**. **My** natomiast – jesteśmy wielcy w swoim niezasłużonym cierpieniu. Zdradzeni i opuszczeni, dźwigający ciężar win cudzych, niewinni i piękni, dobrzy i uciśnieni. Niczym nie zasłużyliśmy na los, jaki nas spotkał, mamy wspaniałą przeszłość, zaś Zło – które być może w nas tkwiło – wziął na swe barki zdrajca, wygnany kozioł ofiarny. Zbiorowość pozostała czysta, wewnętrznie i zewnętrznie piękna, pomimo swej niedoli.

Niewielki wyłom w owej jednoznaczności czyni *Górski wieniec* Petra Petrovicia Njegoša, co zdaje się zresztą stanowić o jego oryginalności. Ten narodowy poemat serbski, pióra czarnogórskiego władcy, opublikowany w 1847 roku, stanowi z jednej strony kanoniczną ikonę ideologii *vidovdańskiej*, z towarzyszącym jej motywem *świętej zemsty* i uświęconej zbrodni, dokonywanej w imię *krzyża świętego i wolności złotej*. Z drugiej jednak strony – poeta przywołuje w nim kategorię winy tragicznej (choć uświęconej i usprawiedliwionej), podkreślając bratobójczy wymiar walki z odstępcami-renegatami tej samej krwi, ostatecznie jednak usprawiedliwionej Bożymi nakazami i nadrzędnym interesem narodu, którego to interesu depozytariuszami są przodkowie polegli w uświęconej kosowskiej bitwie, zakończonej wspomnianą już *błogosławioną kłęską*.

Najczęściej jednak ów podstawowy, manichejski konflikt: dobra i zła, swojskości i obcości, jest waloryzowany najzupełniej jednoznacznie i nader starannie uwypuklany. Postacie zwycięzców-innowierców, emisariuszy obcości, niezmiennie ociekają krwią, poeci zaś odkrywają w nich coraz to nowe cechy zwierzęce, wskutek czego wokół postaci wroga konstruuje się swoiste patriotyczne *bestiarium*, ekspresyjnie opisywane przez „zoologiczny” słownik metaforyczny.

Apologia swojskości przybiera, zwłaszcza w poezji patriotycznej dziewiętnastego wieku, nader często formy, które nakazują nam (niesłusznie!) podejrzewać autorów poszczególnych tekstów o intencje wręcz parodystyczne, jak to – na przykład – ma miejsce w przypadku powstałego w 1860 roku wiersza, wybitnego skądinąd serbskiego poety, Lazy Kosticia, zatytułowanego *Srpkinja*:

Serbką prawą moja miła,
z serbskim animuszem,
kibić wiotką ma jak wila,
serbskie ciało, duszę.

Serbski uśmiech jej jak z bajki,
serbski gniew płonący,
serbska miłość, pocałunek
i uścisk gorący.

Serbskie miłej mej wejrzenie,
westchnienie i mowa,
rytm jej serca zaś odmierza
serbska pieśń ludowa.

Z faktu, że – jak powiada wiktymologia – w psychice człowieka będącego obiektem zamachu pojawia się jakiś element przyzwolenia, rodzaj sadomasochistycznej więzi ze sprawcą cierpienia, literatura serbska zdała sobie po części sprawę dopiero w okresie międzywojennym. Odkryła wówczas, że jeśli nawet moment ów nie jest bezpośrednio obecny w zracjonalizowanej sferze świadomości zbiorowej, to z pewnością ujawnia się w społecznej mitologii. Wbrew temu bowiem, co czynimy świadomie i do czego skłonni jesteśmy głośno się przyznać, sytuacja ofiary odpowiada w jakiejś mierze naszym indywidualnym i zbiorowym skłonnościom. Ma ona bowiem pewien niezaprzeczalny walor: zwalnia od odpowiedzialności, pozwalając cały ciężar indywidualnej czy społecznej winy przerzucić na *innego*, dla nas rezerwując czystość i dobro, uświęcając niezbyt etyczne środki przetrwania, ale i sprzeciwu. Sytuacja ofiary daje więc swoisty komfort moralny, znosi niejako (naturalnie w imię „wyższych celów”) naszą wiedzę o banalności i nieokreśloności zła, uwalnia od dylematów świadomego wyboru moralnego. Wyzwała również i usprawiedliwia postawy skrajnie roszczeniowe: ofiara przecież, niezależnie od czystości własnych intencji i czynów, ma „naturalne” prawo do zadośćuczynienia, którego koszty lub zasadność nie muszą być przez nią brane pod uwagę.

W literaturze serbskiej powrót etyki indywidualnej, podnoszący niejako postulat „przekształcenia ludu w ludzi”, wsparty wiedzą, że:

Jedynie co lud powinien, to być barwny i zajmujący, albowiem nigdy nie jest kolebką nauk i praw...⁹

dokonał się dzięki twórcom, których fundamentalnym doświadczeniem była pierwsza wojna światowa; klęska, która dotknęła **każdego** bez różnicy i każdego **indywidualnie**. Owo wojenne doświadczenie, doświadczenie historii jako kosmicznego kataklizmu i jako mnogości indywidualnych, pojedynczych katastrof, zdawało się zamykać możliwość powrotu do dychotomicznej rzeczywistości ofiar i katów, **nas i tamtych**. I to niezależnie od tego, czy znalazło ono swój wyraz w obrazoburczym buncie Miloša Crnjanskiego, wyrażonym w jego najgłośniejszym tomie poetyckim *Lirika Itake* (1920, tu zwłaszcza wiersz *Spomen Principu*, bezpośrednio odnoszący się do wciąż nowych aktualizacji mitu kosowskiego), czy też w gorzkiej wiedzy zamykającej Andrićia smutne rozważania o zwycięstwie:

To wszystko jest tylko krótkim obrzydliwym snem, całe to gadanie o zwycięstwie. Nie ma zwycięstwa ani klęski, jest tylko zawsze i wszędzie, pośród zwycięzców i zwyciężonych, jednako poniżony i tak samo cierpiący człowiek¹⁰.

Czy wreszcie w zjadliwej i mądrej kpinie Vinaverowskich parodii. Wprędce się jednak okazało, że nawet parodystyczne utwory Vinavera, w krzywym zwierciadle prezentujące najbardziej wytarte klisze serbskiej poezji patriotycznej, obecne w twórczości Vojislava Illica Młodszego, takie jak: *Narodziny Ma-*

⁹ Ibidem, s. 239.

¹⁰ I. Andrić, *Iznad pobijeda* [w:] G. Tešić, *Antologija Albatros*, Beograd 1985, s. 93.

cedończyka albo też *Dusza Zlatka – do deklamacji*, mogą – wbrew intencjom autora i elementarnym zasadom zdrowego rozsądku – zostać odczytane w porządku semantycznym serbskiego mitu etnopolitycznego, który przekształca je w płomienne deklaracje bezwarunkowego patriotyzmu¹¹.

Narodziny Macedończyka

Nad pięknym jeziorkiem przezystym jak kryształ
Zległa w bólach chłopka, wokół niej Bułgarzy.
Do krzyża przybili Chrystusa, zbrodniarze,
A kobieta milczy, chociaż męka przyszła.

Bułgarski oficer szturcha, policzkuje,
Tłum dzikich komitów grozi stojąc przy niej:
Wiemy, we wsi Serbów pełno zamieszkuje,
Jak urodzisz Serba, kula go nie minie.

Już na świecie chłopiec urodzony z męką,
twarz prześliczna, serbska, światłość od niej bije.
Pochwycił go Bułgar świętokradczą ręką,
Ale nie utrzymał, jakby złapał żmiję,

Dziecię krzyczy:
Strzelaj!
I – Serbia niech żyje!¹²

Dusza Zlatka – do deklamacji (Z wojny europejskiej)

Tłum dzikich Azjatów atakował wściekle,
Wilhelm, Karl i Franac były ich imiona.
Zlatko z bombą w ręku trwał w tym ciasnym piekle,
Zlatko Dalmatinac – szaniec batalionu.

Nagle aeroplan rzeź na ziemi sprawił,
Zlatko tylko spojrzał, jak się płomień niesie.
Był muzułmaninem, mszę zbożnie odprawił
I duszę swą oddał Buddzie na niebiesiech.

Pomyślały hordy: wylom dokonany,
Zginął wreszcie Zlatko, przejdziem jak nawala!
Ale dusza Zlatka, widząc front przerwany,
Bez chwili wahania wyskoczyła z ciała.

Martwa, posterunku swego nie rzuciła!
Drżą straszliwe hordy, jak uwierzyć oku:

¹¹ Szerzej na ten temat zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Teksty i konteksty. Awangarda w kulturze literackiej Serbów i Chorwatów*, Kraków 1999, rozdział *Parodia. Tekst literatury – tekst życia*.

¹² S. Vinaver, *Najnovija pantologija srpske i jugoslovenske pelengirike*, Beograd 1938, s. 18.

Błada niczym zjawą, z granatem u boku,
Nieboszczyca dusza Szwabów rozpędziła¹³.

W obydwu tych parodiach Vinaver sprowadził do absurdu serbską mitologię błogosławionej klęski, uświęconej zbrodni i bezwarunkowej ofiary, będącej warunkiem i rękojmią zwycięstwa. *Niebiańska Serbia* z kosowskiej tradycji to groteskowa kraina zamieszkiwana przez Buddę, któremu ginący „muzułmanin z Dalmacji” oddaje duszę po odprawieniu katolickiej mszy, zaś Serbia żywych bohaterów to Macedonia, miejsce narodzin chłopca o promiennym licu, tuż po swoim przyjściu na świat rzucającego w twarz Bułgarom, którzy „ukrzyżowali Chrystusa”, okrzyk „Niech żyje Serbia!” Ten powiew świeżego powietrza, obecny w serbskiej kulturze dzięki Vinaverowi, był jednak tylko przelotny. Kiedy bowiem u schyłku dwudziestego wieku Serbowie po raz kolejny weszli w rolę ofiary, ich politycznym światem znów zawładnęły kosowskie upiory.

¹³ Ibidem, s. 18–19.

ZAGADNIENIE TOŻSAMOŚCI A KONFLIKT JUGOSŁOWIAŃSKI

Nie można w całości przenosić ludzkich znaczeń z jednej kultury do drugiej, podobnie jak nie można dokonać transliteracji tekstu.

Eva Hoffman, *Zagubione w przekładzie*

Psychologiczny aspekt konfliktu jugosłowiańskiego był dla większości obserwatorów jego najbardziej zagadkowym wymiarem. Ogrom zniszczeń i zbrodni towarzyszących walkom wczorajszych współobywateli wykraczał dalece poza konieczności militarne. Racjonalnie rzecz biorąc, były one wyłącznie źródłem strat: materialnych, politycznych, propagandowych i moralnych. U schyłku wieku ideologii przysporzyły Europie kolejnego ideologicznego spektaklu. W pragmatycznym świecie, ceniącym ekonomikę i skuteczność działania, wydarzenia te klasyfikowano jako kolejną falę „bałkanizacji”¹. Ujrzano w nich nawrót niepojętej skłonności tamtejszych ludów do chaotycznych plemiennych rzezi². Duch zbrodniczego irracjonalizmu wymykał się z sieci pojęć socjologicznych i politologicznych. Współczesność, nawet rozumiana jako dzieje dwudziestego stulecia, okazała się kluczem wątpliwym i niewystarczającym. W wywiedzionych z niej kategoriach trudno było opisać podłoże i uchwycić sens tej wojny.

Świadczą o tym nie tylko relacje zagranicznych obserwatorów, pełne kulturowych konfuzji i drastycznych szczegółów. Wielu intelektualistów z dawnej Jugosławii również sięgnęło po metafory i hipostazy, próbując przewidzieć, co

¹ Szerszą prezentację tej problematyki zawiera artykuł M. Dąbrowskiej-Partyki i W. Gałązki, *Co dzieje się na Bałkanach*, „Universitas”, 1992, z. 2, s. 48–51.

² Ten wątek pojawiał się już wcześniej w eseistyce wybitnych twórców XX wieku, m.in. Ivo Andrića (1893–1981), przybierając postać dwu głośnych symboli: „Bośni – ziemi nienawiści” u Andrića oraz „bałkańskiej karczmy”, w której trwają pijackie czulości albo w ruch idą noże i wówczas mało kto uchodzi z życiem – u Krleży.

nastąpi, lub ogarnąć to, co się już stało. Uogólnienia te często bywają raczej wyrazem emocji niż ducha analitycznej refleksji. Źródła wybuchu upatrują we wrodzonej skłonności do zła, w przekleństwie genów i historii, w fatalistycznym zamknięciu tamtejszych społeczności w kręgu zbrodni, zemsty i gwałtu. W ten sposób rozmywa się problem indywidualnej odpowiedzialności. Refleksję nad wyborem, winą, manipulacją zastępują wizje szaleństwa historii³, metafory „przeklętego Bałkanu” – siedliska jakiegoś endemicznego tutejszego zła⁴ albo hipostazy „narodów umęczonych”, dla których wybiła godzina historycznego zadośćuczynienia⁵. Te metaforyczne obrazy są w istocie świadectwem bezradności, choć bywają nierzadko narzędziem politycznych manipulacji⁶. Po wszystkich stronach narodowych barykad docenia się ich sugestywność. Ich rozmaite warianty funkcjonują w prymitywnej propagandzie, w anonimowej poezji tyrtejskiej, w poważnej refleksji publicystycznej, w literaturze i innych dziedzinach sztuki. Interpretacje naukowe, nawet gdy są rzetelne i trafne – a może zwłaszcza wtedy – nie tak łatwo przekształcić we wzorce zbiorowej wyobraźni⁷.

³ Przykładem na to jest m.in. głośny film E. Kusturicy *Underground*, w jeszcze większej mierze – koncept dziejów serbskich zapisany w twórczości Dobricy Ćosića (ur. 1921), pisarza i polityka, następująco scharakteryzowany przez N. Popova: „Założeniem, że historia jest domem wariatów, Ćosić przeciera drogę do redukcowania złożonego spłotu czynników racjonalnych i irracjonalnych w historii do tego, co irracjonalne. Stojąc na takim stanowisku można (...) mówić o szalonym narodzie czy szalonym kraju. (...) Sam Ćosić mówi, że w każdym swoim bohaterze widział naród”. N. Popov, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševića*, tłum. M. Książek, Warszawa 1994, s. 41.

⁴ Taką wizję, w jej niemal kanonicznym kształcie, znajdujemy w powieści A. Vulećića *Dan hapšenja Vile Vukas* (przekład polski: *Żarliwość i gwałt. Ballada współczesna*, tłum. M. Siwkowska-Latuszyńska i G. Latuszyński, Warszawa 1994). Jest ona szczególnie mocno obecna w twórczości pisarzy związanych z Bośnią: od Petra Kočića (1897–1916), poprzez Ivo Andrića i Mešu Selimovića (1910–1982), aż po współczesnych twórców młodego pokolenia.

⁵ Ten model związany jest przede wszystkim ze współczesną ideologią „narodowego przebudzenia Serbów”, „stawania się narodu”, choć można go zaobserwować również w innych „pojugosłowiańskich” środowiskach narodowych i politycznych. Jest on jednym z podstawowych mitologemów współczesnego nacjonalizmu, oczywiście o rodowodzie romantycznym.

⁶ Dobitym tego przykładem jest twórczość D. Ćosića i V. Draškovića (ur. 1939), a zwłaszcza powieść tego ostatniego o charakterystycznym tytule *Nož* (1982, *Nóż*). Jej bliższą charakterystykę zawierają teksty *Jad zlej paměti* oraz *Gusle knjindže i civilno društvo*, pomieszczone w niniejszym tomie.

⁷ Trzeba tu wskazać prace I. Ćolovića, zwłaszcza zbiory: *Bordel ratnika* (1992) i *Pucanje od zdravlja* (1994); w Polsce opublikowano jego artykuł *Mit granicy*, „Krasnogruda”, r. 1995, z. 4, a także wspomnianą już *Politykę symboli*; głośną książkę N. Popova *Srpski populizam (Serbski dramati)*, do której się tu odwołujemy, oraz jego teksty publikowane na łamach belgradzkiej „Republiki”; studia D. Rihtman-Augustin poświęcone problemom współczesnej tożsamości Chorwatów, zwłaszcza zaś zredagowany przez nią tom *Simboli identiteta. Studije, eseji, gradja*, Zagreb 1991.

Wszystkie te metafory, hipostazy, interpretacje posiadają jednak wspólne jądro. A jest nim pytanie o to, kim jestem ja sam i czym jest to „my”, do którego mnie przypisano lub z którym się identyfikuję. I to niezależnie od tego, czy owa relacja jest źródłem dumy, czy poczucia winy. Jest to więc podjęte przez nas pytanie o tożsamość, a także o jej moralne i psychospołeczne korelaty.

Na ziemiach dawnej Jugosławii narody etniczne lub na etniczność wykreowane zajęły w ostatnich latach miejsce owego prymarnego „my”, ze względu na które budują swą tożsamość zarówno jednostki, jak i wielkie grupy społeczne. Tradycyjne tęsknoty do państwa „czysto narodowego” powróciły z ogromną siłą po latach wygnania z oficjalnej przestrzeni życia społecznego. „Naród jugosłowiański” ani o jedną historyczną chwilę nie przeżył państwa, które powołało go do życia. A przecież nie dalej jak przed dwudziestu kilku laty właśnie taką, ponadetniczną tożsamość deklarował znaczący procent jego obywateli⁸. Co sprawiło, że w psychologicznym pejzażu dzisiejszej „Pojugosławii” nie ma miejsca na pytanie, czym właściwie jest naród, zadane choćby w formie intelektualnej prowokacji?⁹

Józef Kozielecki definiuje tożsamość jako „świadomość własnej ciągłości, stałości i spójności, jako przekonanie o pozostaniu tym samym w stale zmieniającym się świecie”¹⁰. Stwierdza dalej, że jest ona „złożonym, wielowymiarowym sądem osobistym, który zależy jedynie od pewnych obszarów samowiedzy”¹¹. Należą do nich: sądy dystynktywne, „których przedmiotem są cechy najbardziej swoiste i niepowtarzalne dla danej osoby”¹², sądy centralne, „a więc te, którym

⁸ Różne źródła podają rozmaite dane na ten temat. Polityczne tego powody są oczywiste. Można jednak przyjąć, że w końcu lat siedemdziesiątych „narodowość jugosłowiańska” deklarowało nawet do 10% obywateli Jugosławii. *Statističke publikacije o stanovništvu i izveštaji popisa (1948–1994)*, SZS, Beograd; O. Milosavljević, *Jugoslavija kao zabluda. Odnos intelektualnih i političkih elita prema zajedničkoj državi*, „Republika”, r. VIII, 1996, nr 135–136, 1–31 III, s. I–XVI.

⁹ H. Świda-Ziomba, *Pojęcie narodu w myśleniu potocznym i refleksji intelektualnej* [w:] *Kategoria narodu w kulturach słowiańskich*, T. Dąbek-Wirgowa i A. Makowiecki (red.), Warszawa 1993; znajdujemy tu deklarację właściwie nie do pomyślenia we współczesnej sytuacji narodów południowosłowiańskich: „Na wstępie przedstawię własny punkt widzenia, który wyznacza to, co zawarte będzie w treści mojego wystąpienia. Otóż po pierwsze, dla mnie osobiście jako dla członka społeczeństwa pojęcie narodu, szczególnie w obecnej chwili, jest pojęciem obcym. Z tej racji wszystkie zjawiska kulturowo-społeczne, które można określić nazwą „narodowych”, postrzegam z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Po drugie, jestem bliska nominalizmowi, tzn. wszystkie zjawiska sprowadzam do przeżyć i doświadczeń konkretnych ludzi, zaś personifikacja i hipostazy, z którymi łączy się przeżywanie i doświadczanie narodu, są mi obce”, op.cit., s. 7.

¹⁰ J. Kozielecki, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, wyd. II, Warszawa 1986, s. 325.

¹¹ Ibidem, s. 329.

¹² Ibidem; autor podkreśla tu bardzo ważną kwestię: indywidualną cechą dystynktywną może być każda cecha różnicująca jednostkę od jej otoczenia społecznego: od cech fizycznego wyglądu czy stroju aż po konfesję czy wyznawane zasady moralne.

człowiek przypisuje szczególną wagę¹³, oraz „czasowa integracja elementów samowiedzy”, czyli „relacja między »ja przeszłym«, »ja teraźniejszym« i »ja przyszłym«”¹⁴.

Szczególną rolę w rozwoju tożsamości autor przypisuje organizacji (strukturze) sądów osobistych:

Prawdopodobnie w pełni ukształtowaną tożsamość mają jedynie ludzie, których samowiedza tworzy strukturę hierarchiczną. Szczególnie ważne jest to, aby hierarchicznie uporządkowane były sądy dystynktywne oraz stabilne sądy centralne. Struktura taka jest najbardziej spójna i najlepiej zintegrowana. Pozwala ona spojrzeć na własną osobę jako na pewną całość. Inaczej jest z ludźmi, których samowiedza tworzy strukturę wiązkową. Ponieważ relacje między wiązkami są niejasne, nieokreślone lub w ogóle nie występują, człowiek nie może ukształtować dojrzałego przekonania o własnej tożsamości. (...) Jeszcze bardziej komplikuje się sytuacja ludzi, których samowiedza ma strukturę zatamizowaną, przypominającą kartotekę luźnych samoocen, standardów osobistych i reguł komunikacji. (...) Przypuszczam, że w tym ostatnim wypadku człowiek nie ma poczucia tożsamości. Mówiąc inaczej, jego tożsamość jest rozmyta¹⁵.

Omawiając znaczenie poczucia tożsamości, Koziński zauważa, iż jego zaburzenia „wyraźnie wpływają na strukturę i kierunkowość ludzkich działań”, że mogą one „deformować prawidłowy przebieg kontaktów międzyosobniczych”¹⁶. Zaburzeniom tożsamości z reguły towarzyszy „lęk przed nadmierną kontrolą zewnętrzną lub przed brakiem takiej kontroli”¹⁷. Podsumowując swe rozważania, autor zastrzega się:

Chociaż wiele faktów potwierdza pogląd, że tożsamość wpływa na działanie przedmiotowe i podmiotowe, to jednak należy go przyjąć z dużą ostrożnością. Zbyt mało wiemy o poczuciu tożsamości i metodach jej empirycznego badania, abyśmy mogli formułować dojrzałe sądy na jej temat¹⁸.

Respektując te zastrzeżenia, świadomi niebezpieczeństw, jakie towarzyszą przenoszeniu pojęć poza ich macierzyste systemy, podejmiemy jednak próbę spojrzenia na psychospołeczny wymiar konfliktu jugosłowiańskiego poprzez problematykę tożsamości.

Spotkania z przeżyciami i doświadczeniem konkretnych ludzi, postulowane przez Hannę Świdę-Ziembę, świadectwa literatury i sztuki, kulturowa autorefleksja tamtejszych społeczności, wysuwają bowiem na pierwszy plan tę właśnie problematykę, uparcie wymykającą się czysto empirycznemu badaniu. Jawi się nam ona w czterech podstawowych wymiarach:

1) jako pytanie o tożsamość indywidualną oraz o jej miejsce – często podrzędne – wobec innych, wymienionych tu tożsamości;

¹³ Ibidem, s. 330.

¹⁴ Ibidem, s. 331.

¹⁵ Ibidem, s. 331–332.

¹⁶ Ibidem, s. 332.

¹⁷ Ibidem, s. 333.

¹⁸ Ibidem.

2) jako tożsamość wywiedziona ze związku z konkretnym miejscem (lokalna i regionalna);

3) jako sposób pojmowania i odczuwania tożsamości etnicznej;

4) jako pytanie o tożsamość narodową oraz jej relacje z pozostałymi, wymienionymi powyżej.

Trzeba od razu zaznaczyć, że choć wszystkie te rodzaje (poziomy) tożsamości są zazwyczaj przedmiotem sądów centralnych, to jednak nieczęsto tworzą one wyraźnie zhierarchizowaną strukturę. Powracając do terminologii Kozielskiego – nierzadko stanowią zbiory zorganizowane „wiązkowo” lub wręcz „zatomizowane”. Ważne jest również to, że na poziomie postaw zbiorowych następstwa tego faktu ulegają znamiennej transformacji. Zakłócenia w relacjach pomiędzy zbiorowościami mogą przybierać formę ksenofobii oraz irracjonalnej agresji. Demonizowane są wpływy i złe zamiary świata zewnętrznego, czego doskonałym przykładem jest motyw „watykańskiego spisku”, z lubością eksploatowany przez nacjonalistów serbskich. Z kolei lęk przed brakiem kontroli przeraża się w nieodpartą potrzebę autorytetu i kult „postaci opatrnościowych”. Autentyzm indywidualnego doświadczenia tożsamości i historii ustępuje miejsca apriorycznym wzorcom jego interpretacji. Niepomierne wzrasta rola sądów dystynktywnych, kosztem sądów dotychczas centralnych. Tożsamość chwiejna lub rozmyta przekształca się w swoistą „nadtożsamość” – zamknięty zbiór aksjomatów, które nie tyle opisują i porządkują rzeczywistość, co przed nią chronią. Doraźnie kreowany interes zbiorowości unieważnia osobowy wymiar moralnych dylematów. Ten zespół konsekwencji, wynikających z przeniesienia refleksji nad zagadnieniem tożsamości z poziomu indywidualnego przeżywania na płaszczyznę reakcji zbiorowych, powinniśmy stale mieć na uwadze.

Ponadto, przyjmując definicję tożsamości jako poczucia ciągłości siebie w zmiennym otoczeniu, siłą rzeczy nie możemy ograniczać refleksji nad tożsamością zbiorową do źródeł ściśle współczesnych. Kolektywne emocje i wzory, przeżywane jako rękojmia *continuum* zbiorowości przez konkretnych pojedynczych ludzi, odnoszą się bowiem do perspektywy znacznie dłuższej aniżeli indywidualna egzystencja. Nie oznacza to personifikowania przez nas zbiorowości ani też konstruowania hipostaz, traktowanych następnie jako realne byty. Nasz wywód dotyczy tylko – i aż – „obrazów w ludzkich głowach”, których sprawcze istnienie potwierdzają jego następstwa społeczne. Zagadkową siłę ich oddziaływania w niektórych miejscach i momentach historii możemy próbować zrozumieć, jedynie przyglądając się im bliżej.

Poczesne miejsce w europejskim sposobie myślenia nadał indywidualnemu wymiarowi ludzkiej kondycji przełom renesansowy. Swoiste apogeum indywidualizmu to romantyczny kult osobowości, który na przełomie dziewiętnastego i dwudziestego wieku powraca w odnowionym kształcie. Minione właśnie stulecie kultywuje filozofię jednostki, odkrywając w niej niebezpieczne strefy mroku, ale i podkreślając transcendentną godność osoby ludzkiej. Tożsamość i wolność, wybór i odpowiedzialność zyskują rangę niezbywalnych atrybutów indywidualnej egzystencji. W filozofii dziewiętnastego i dwudziestego wieku trwa funda-

mentalny spór pomiędzy kolektywizmem a indywidualizmem; spór, który szczególnie zaważył na dziejach ostatniego stulecia.

Południowosłowiańskie społeczności związane z kulturą prawosławia lub – później – islamu, pozostające przez kilka stuleci pod panowaniem tureckim (Serbia, Bośnia, Macedonia, Bułgaria), z oczywistych powodów nie przeżyły renesansowego przełomu w jego zachodnioeuropejskim znaczeniu. Jak zauważa Joanna Rapacka, na skutek najazdu tureckiego nie przeżyła go jednak również kultura północnej Chorwacji:

Zajęcie Budy przez Turków było katastrofą nie tylko dla kultury węgierskiej, lecz również dla chorwackiej. Spowodowało ono likwidację ośrodków kulturalnych, w których działalności Chorwaci (...) żywo uczestniczyli i które traktowali jako własne. Dla chorwackiej Północy skutki klęski pod Mohaczem oznaczały zahamowanie (...) rozwoju renesansowego modelu kultury. (Wykształcił się – MDP) typ piśmiennictwa, które długowieczne formy średniowieczne przekształcało w formy barokowe, nie dostrzegając rewolucji, która pomiędzy średniowieczem a barokiem przeobraziła mentalność europejską¹⁹.

Renesans ze swym humanistycznym indywidualizmem został więc w pełni przeżyty jedynie na obrzeżach późniejszej Jugosławii. Zadomowił się w nadadriatyckich republikach miejskich i właściwie nie przekroczył pasm górskich, oddzielających je od wnętrza Półwyspu²⁰.

Patriarchalna struktura serbskich społeczności chłopskich²¹, niewzruszone podziały stanowe w północnej Chorwacji²², obyczaje i prawa obowiązujące

¹⁹ J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 76–77.

²⁰ Chorwacja od 1102 roku pozostawała w unii personalnej z Węgrami; pierwotny ośrodek chorwackiej państwowości przenosił się stopniowo z południa na północ. Dalmacja, zwana tak dopiero od XVII wieku, była przedmiotem ciągłych zatargów i walk pomiędzy Bizancjum, Wenecją, Turkami, Habsburgami oraz tracącym na znaczeniu Królestwem Węgier, z którym związali się Chorwaci.

²¹ Mowa tu o tzw. *zadrugach*, patriarchalnych wspólnotach rodowych o ściśle określonej wewnętrznej hierarchii oraz archaicznej obyczajowości. Ich rozpad w ostatnich dziesięcioleciach XIX wieku był wielkim tematem serbskiej literatury realistycznej. Co charakterystyczne, niszczące oddziaływanie *zadrugi* na indywidualną psychikę i losy jednostek dostrzeżono albo z zewnątrz, albo znacznie później. Większość serbskich realistów widziała w *zadrudze* gwarancję moralnego ładu i podtrzymania autentycznej tożsamości narodowej. Idylliczne obrazy wiejskiego życia, przeciwstawiane miejskiemu zepsuciu, gloryfikowały *zadrugę*, jej obyczaj i niewzruszone prawa. Pamięć o tych rodowo-rodzinnych podstawach struktury społecznej jest obecna we współczesnej świadomości. Stanowi np. istotny element stereotypu Czarnogórcza, znajduje wyraz w rozbudowanym słownictwie, określającym rodzaje pokrewieństwa i powinowactwa. Do żywotności tych wzorców odwołuje się współczesna literatura, czyniąc to zresztą rozmaicie: apologetycznie (powieść *Koreni* Dobricy Ćosića), w sposób mitologizująco-ironiczny (cykl powieściowy *Zlatno runo* Borislava Pekicia) lub agresywnie parodystyczny (dramaturgia Dušana Kovačevića).

²² Najwybitniejszym piewcą tego anachronicznego stanowego świata był Ksaver Šandor Djalski (właśc. Ljubo Babić, 1854–1935), twórca literackich postaci uosabiających jego wyobrażenia i prawa. *Ilustrissimus Battorych* (*Jaśnie wielmożny Batorić*), jeden z bohaterów

w państwie tureckim²³, teokratyczne formy życia serbskiego w diasporze²⁴ i takież charakter władzy książęcej w Czarnogórze²⁵, fenomen Krajiny²⁶ i stosun-

cyklu nowelistycznego *Pod starim krovovima* (1886, *Pod starymi dachami*) funkcjonuje w chorwackiej tradycji jako personifikacja jej szlacheckiego, środkowoeuropejskiego nurtu.

²³ W języku polskim ukazała się poświęcona tej problematyce praca R. Samardžicia, *Mehmed Sokolović*, t. I–II, tłum. B. Ryś, Łódź 1982. Książka ta jest warta uwagi z co najmniej dwóch powodów: po pierwsze – przynosi rzetelny opis struktur władzy, awansu i kariery w szesnastowiecznym imperium osmańskim; po drugie – jej autor stał się w ostatnich latach jedną z prominentnych postaci „narodowego przebudzenia Serbów”. Fascynującym zajęciem jest odczytywanie tej pracy, powstałej we wczesnych latach siedemdziesiątych, jako zapowiedzi jego współczesnych decyzji ideowych. Retoryczna analiza historii Mehmeda-paszy, wszechwładnego wezyra trzech sułtanów, janczara ze wsi Sokolovići, prowadzi do oczywistych wniosków: postawy nacjonalistyczne stanowiły istotny, choć podskórny, nurt życia we wspólnocie jugosłowiańskiej. Monografię Samardžicia można bowiem odczytać (i wydaje się to zgodne z intencją autora) jako apologię „serbskości organicznej”, odpornej na wszelkie meandry historycznych losów i określającej jednostkę nawet wbrew jej indywidualnym decyzjom.

²⁴ Największe skupiska serbskich uciekinierów powstały na terenie południowych Węgier (dzisiejsza Wojwodina) oraz w rejonie Budy. Toczyli oni nieustanną walkę o zachowanie swej odrębności religijnej i etnicznej w obrębie katolickiej, wielonarodowej monarchii Habsburgów. Ośrodkiem życia społecznego tej wspólnoty była w XIX w. metropolia karłowicka (Sremski Karlovci), sprawująca rząd dusz nad uchodźcami, kształcąca serbską młodzież w karłowickim gimnazjum. Serbscy duchowni stali na straży czystości dawnych obyczajów, języka liturgii i kultury wysokiej. Zwalczali „europejskie nowinki”, którymi stopniowo nasiąkali ich duchowi podopieczni. To przede wszystkim Cerkiew zwalczała Karadžicia, broniąc tradycyjnej tożsamości Serbów węgierskich, wywiedzionej z prawosławnej (również językowej) ortodoksji. Aż do wieku XIX, szukając po drodze oparcia w „trzecim Rzymie”, nieustannie konfrontowana z kontreformatywnym katolicyzmem, trwała ona niemal bez zmiany w swym średniowiecznym kształcie, umiejętnie adaptując do jego zasad inspiracje oświeceniowe i romantyczne.

²⁵ Ród Njegošów, sprawujący władzę w Czarnogórze od wieku XVIII, był dynastią teokratyczną. Kolejni władcy, tytułowani władzami, byli zarówno świeckimi, jak i cerkiewnymi suwerenami Czarnogóry. Władza przechodziła ze stryja na bratanka, ze względu na obowiązki dochowywania celibatu przez wyższych duchownych. Najwybitniejsza postać tej dynastii, Petar Petrović II Njegoš (1813–1851), jest jednym z centralnych bohaterów serbskiego pantonu narodowego. Jego najważniejsze dzieło, poemat *Górski wieniec* (1847), stał się serbskim poematem narodowym. W tym przypadku kryterium konfesyjno-narodowe bezwzględnie zdominowało odrębności etniczne. Zob. A. Porębski, *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian*, Warszawa–Kraków 1991, zvl. s. 123–129.

²⁶ Znakomitą charakterystykę Krajiny, jej społecznego porządku, pejzażu i mentalności odnajdujemy w tekście *Hrvatski Semmering* chorwackiego pisarza Augusta Šenoi (1838–1881): „Niemieccy generałowie, wysłani, aby na wojskową modłę urządzić tę część chorwackiej ziemi, napotkali tu dawną *zadrugę*. Bardzo im się przydała. Utwierdzili ją jeszcze mocniej, by na tym starosłowiańskim fundamencie wznieść budowlę, jakiej świat nie widział, wyjawszы może współczesną Kozaczyznę”, cyt. wg wyd. A. Šenoa, *Sabrana djela*, t. XI, Zagreb 1964, s. 12. Šenoa pisze dalej, że Krajina „uderza smutnym obliczem braku kultury” (oryg. *nekulture*, ibidem, s. 12), świadczącym o egzystencji jednostek „w okowach *zadrugi*” (ibidem, s. 13). Tę dziewiętnastowieczną relację można by uzupełnić współczesną refleksją

ki panujące w tureckich prowincjach pogranicznych, wyobcowanych z życia metropolii²⁷ – wszystko to w niezmiennym od wieków kształcie przetrwało niemal do końca dziewiętnastego stulecia. Wszystkie przywołane tu modele życia społecznego – choć bardzo się między sobą różniły – opierały się na ścisłym podporządkowaniu jednostki funkcjom wypełnianym w obrębie zbiorowości. W żadnym z nich nie było miejsca dla indywidualnych odrębności i pragnień. Człowiek pojedynczy funkcjonował w istocie jako rola społeczna przydzielona mu przez wspólnotę. To właśnie ona zagospodarowywała bez reszty przestrzeń osobistych standardów i sądów centralnych. To ze względu na nią formułowano elementarne sądy dystynktywne.

Romantyzm – jeśli był absorbowany – przybrał tu postać odrodzenia narodowego. Jego istotnym wyróżnikiem było odrzucenie wątków prometejskich i bajronicznych, neutralizacja indywidualnego buntu, przeniesienie jego energii na płaszczyznę uczuć zbiorowych²⁸. Potężne indywidualności tej epoki: Vuk Karadžić (1787–1864), Petar Petrović II Njegoš, Ljudevit Gaj (1809–1872), France Prešeren (1800–1849) funkcjonują w świadomości społecznej jako „ojcowie narodów”, reformatorzy kultury, uosobienia twórczej energii zbiorowości. Siłę indywidualności przysłania w tym odbiorze Hegłowska konieczność pojawienia się postaci wybitnej w chwili wyznaczonej przez ducha narodowych dziejów. Tę dominację uosobionej zbiorowości nad osobą dostrzegają dwudzie-

urbanistyczną: miasta i osady Krajmy uderzają „koszarową” geometrią swoich starych centrów. Są to przestrzenie oparte na najprostszych figurach geometrycznych, niejako z góry poddane regułom żołnierskiej dyscypliny, samą swoją formą ograniczające niepożądany indywidualizm.

²⁷ Stosunki te dokumentują zapiski i kroniki bośniackich franciszkanów, czynione przez przyzmat klasztornej codzienności. Ich wartość docenili nie tylko historycy; czerpał z nich obficie również Ivo Andrić, tworząc niezwykle sugestywny obraz Bośni z czasów panowania tureckiego.

²⁸ Charakterystyczna jest pod tym względem apologia postaci Karadžicia, Njegoša i Karadjordja – przywódcy pierwszego powstania serbskiego (1804), jaką znajdujemy w eseju Isidory Sekulić (1877–1958), jednej z najwybitniejszych postaci dwudziestowiecznej literatury serbskiej: „Vuk to głęboki, mroczny, instynktowny geniusz, tożsamy z ziemią. (...) Warunkiem jego dokonań było – nie oderwać się od ziemi. (...) Vuk to zjawisko rodem z naszego mitu, jest on mitycznym ponowieniem (...), pierwszym człowiekiem, który odczuł, że język naszego narodu to jego krew (...). Vuk dostrzegł idealny aspekt natury naszego prostego ludu. (Z jego języka – MDP) wydobył tę tajemnicę, przetworzył ją w skarb i żywą pracę, które (...) czynią nas tym, czym jesteśmy, i sprawiają, że zaczynamy być czymś wyższym i lepszym. (...) Vuka można postawić tylko obok Njegoša i Karadjordja. To trzy najczystsze wzorce naszej rasy, wielkie mityczne postacie, które wydały z siebie wszystko i wszystko oddały rodzinnej ziemi, językowi, moralnym przymiotom narodu”. I. Sekulić, *Izabrana dela*, t. II, *Eseji*, Sarajevo 1967, s. 33–35. Warto w tym miejscu dodać, iż we współczesnej kulturze chorwackiej Ljudevit Gaj – jej dziewiętnastowieczny koryfeusz i zwolennik południowosłowiańskiej wspólnoty – to miejsce utracił.

stowieczni intelektualiści, interpretując ją w duchu nacjonalizmu liberalnego²⁹ lub ortodoksyjnego³⁰. Wspólnym punktem wyjścia tych interpretacji jest organiczno-deterministyczna wizja narodowej wspólnoty. Jednak zawarte w nich wnioski bardzo się między sobą różnią. Dla Jovana Skerlića podstawowym skutkiem bezwzględного nacisku wspólnoty jest atrofia indywidualnego zmysłu społecznego, którą nazywa „chorym indywidualizmem”³¹. Dla Dobricy Ćosicia – ponad siedemdziesiąt lat później – „Serb jest o tyle człowiekiem, o ile jest Serbem”. Te dwa nurty co najmniej od początku dziewiętnastego wieku współistnieją i konkurują w serbskiej autorefleksji. Pierwszy z reguły łączy się z okcydentalizmem, otwarciem się na świat zewnętrzny, zgodą na elitarność kultury wysokiej. Drugi jest antyokcydentalny, zorganizowany wokół mitu rdzenności, zaś narodową kulturę próbuje sprowadzić do czysto plebejskich źródeł³². Podobne dylematy przeżywają zresztą Chorwaci i Słoweńcy, wśród których jednak – odmiennie niż u Serbów – dominują postawy okcydentalistyczne. I ta właśnie różnica stanowi bardzo rozpowszechnioną treść potocznych, indywidualnych sądów dystynktywnych dotyczących własnej zbiorowości. Odbiciem tego jest popularne powiedzenie: Zachowaj nas Panie od chorwackiej „kultury” i serbskiego „bohaterstwa” – stanowiące autoironiczną parafrazę tego ogólnie akceptowanego kryterium odrębności obydwu narodów.

²⁹ Jovan Skerlić (1877–1914), serbski historyk literatury, krytyk i publicysta, pisał: „My, Serbowie i Chorwaci, należymy do tego aspołecznego typu narodów, (które charakteryzuje – MDP) brak poczucia całości oraz interesu ogólnego, ocena wszystkiego i wszystkich nie tyle w aspekcie osobistych interesów, co raczej z perspektywy wąskiego, małostkowego egoizmu. (...) Nasi ludzie zniosą i zapomną wszystko, oprócz zranionej próżności, a główną energią społeczną jest u nas egoizm. (...) Należy odczuć całe zło, wynikające z chorego indywidualizmu, który jest (...) podstawową przeszkodą na drodze jakiegokolwiek postępu”. J. Skerlić, *Dva individualizma*, cyt. wg wyd. *Sabrana dela Jovana Skerlića*, t. VII, Beograd 1964, s. 270–271.

³⁰ N. Popov cytuje następującą wypowiedź Dobricy Ćosicia: „Tylko w wielkich narodach (...) można respektować osobowość ludzką, jednostkę. (...) W małych narodach tylko naród może być wielki. W małych narodach pierwszym obowiązkiem jest podporządkowanie jednostki wspólnocie, narodowi, państwu. Serb to człowiek, który człowiekiem nie jest, jeżeli nie jest Serbem, jeśli nie ma świadomości narodu, czy kiedy go sławi, czy kiedy przeklina”. N. Popov, *Serbski dramati*, op.cit., s. 41.

³¹ Ivo Andrić skonstruował wielu swoich bohaterów jako postaci pozbawione tożsamości na skutek jej swoistego „nadmiaru”: istnienia jednostek pośród tożsamości wzajemnie sprzecznych albo też wskutek ich „uwięzienia” w tożsamości ściśle zamkniętej, restrykcyjnej wobec indywidualnego świata. Refleksje na ten temat znajdujemy również w jego eseistyce.

³² Wybitny serbski eseista Stanislav Vinaver (1891–1955) tak opisuje ten mechanizm: „Z serbskiego języka i mentalności (...) usunięto zdolność do analizy przekazu dziejów, usunięto możliwość stawiania pytań. (...) Zjawiska irracjonalne przekształcono w aksjomaty, przetworzono w zasady rozumnego życia. Serbski nacjonalizm, żywiący się duchem *deseterca* (wiersz ludowej epiki bohaterskiej – MDP), przeniósł tym samym dogmatycznie pojętą wartość z Boga na wyidealizowaną nację”. S. Vinaver, *Nadgramatika. Izbor iz eseja*, Beograd 1963, s. 176–177.

Wymienione powyżej wspólnoty i formy życia społecznego (*zadruga*, republika miejska, pamięć niewoli tureckiej, egzystencja wspólnot bez reszty podporządkowanych celom wojennym) nie funkcjonują bynajmniej we współczesnej świadomości jako odległe, uczuciowo neutralne fakty historyczne. Są częścią żywej tradycji, wciąż aktualizowanej w rozmaitych przestrzeniach życia społecznego. Większość z nich oparta była na terytorialnej, a często i osobistej więzi ich członków. Miały więc charakter lokalny albo regionalny. Ich wzajemne zróżnicowanie dotąd odczuwane jest bardzo żywo. Tym żywiej, że owe niewielkie wspólnoty bywały dość często enklawami bytującymi w odmiennym lub wręcz nieprzyjawnym otoczeniu kulturowym, choć nie jest to powód jedyny. Podstawowym czynnikiem tego zróżnicowania wydaje się bowiem siła i swoista „zinterioryzowana opresywność” więzi wewnątrzspołnotowych.

Kulturowe podłoże regionalizmu chorwackiego wszechstronnie ukazała Joanna Rapacka w cytowanej już tutaj pracy. Można by dodatkowo wesprzeć zawarte w niej tezy, wskazując na nie tyle środowiskowy, co właśnie regionalistyczny charakter chorwackiej i serbskiej literatury końca dziewiętnastego stulecia. Jej bohaterowie to proste funkcje rodzimego pejzażu. Indywidualność – o ile ją posiadają – jest emblematem ich najbliższego otoczenia społecznego. Bohater literatury realistycznej jest „wypadkową” najbliższych sobie pejzaży ekologicznych i społecznych. I fakt ten pozostaje w bardzo luźnym związku z realistycznym postulatem typowości³³. O nader istotnej roli owego związku z miejscem świadczy również triumfalny powrót lokalnych i regionalnych odrębności do kulturowej refleksji wieku dwudziestego. Unifikujące, „narodotwórcze” dążenia dziewiętnastego stulecia o tyle zmodyfikowały rozumienie i odczuwanie tej elementarnej więzi z miejscem, że jej poczucie przybrało nieco paradoksalną postać. Przeobraziło się mianowicie w pytanie o konkretną, geograficzną lokalizację „centrum” bądź „istoty” serbskości czy chorwackości. Ugruntowane i zmitologizowane przez wiek dziewiętnasty poczucie tożsamości etnicznej nie posiadało bowiem wyrazistego korelatu przestrzennego. Ojczyzny ideologiczne odrodzonych narodów to właściwie „wiązki” lub „zatomizowane zbioru” ojczyzn najbliższych, z którymi identyfikują się rozproszone i przemieszane lokalne społeczności etniczne. Stan taki pozostaje w oczywistej sprzeczności z modelem narodowego bytu, jaki narzuciła zbiorowej wyobraźni ideologia odrodzenia narodowego. Jego podstawę stanowił bowiem aksjomat orga-

³³ Chorwacki regionalizm w jego współczesnym kształcie nie daje się sprowadzić ani do założeń ideologicznych, ani też do świadomości kultywowanych lokalnych odrębności. Ma zatem charakter inny – i kulturowo bardziej znaczący – aniżeli wynikałoby to z polskich interpretacji tego zjawiska. J. Kolbuszewski, *Literackie oblicza regionalizmu* [w:] *Regionalizm. Regiony. Podhale*, J.M. Roszkowski (red.), Zakopane 1995, s. 121–134 oraz J. Borzyszkowski, *Podstawy ideowe regionalizmu kaszubsko-pomorskiego i ich aktualność w dzisiejszej Polsce* [w:] *ibidem*, s. 83–92.

nicznej jedności narodu i jego naturalnych związków z terytorium, upostaciowanych jako „mit granicy”, wnikliwie scharakteryzowany przez Ivana Čolovicia³⁴.

Dziewiętnastowieczne próby ustanowienia tożsamości wykraczających poza przynależność do społeczności lokalnych i regionalnych, a zarazem tożsamości, które etnicznie różnicowałyby wielkie wspólnoty konfesyjne i polityczne, miały jeszcze jeden istotny aspekt. Etniczną, a zwłaszcza narodową, autoidentyfikację członków niewielkich społeczności lokalnych niezmiennie komplikował ich specyficzny charakter. Wiele z nich stanowiło zbiorowości niejednorodne niemal pod każdym względem: wielojęzyczne, zróżnicowane kulturowo i wyznaniowo. Wówczas czynnikiem integrującym było poczucie lokalnej lub regionalnej „swojskości” (miasta chorwackie i dalmatyńskie). Inne z kolei były jednorodne i zamknięte, lecz odizolowane od świata zewnętrznego i możliwości cywilizacyjnego awansu (Czarnogóra, społeczności chrześcijańskie w państwie tureckim). Jeszcze inne trwały w otoczeniu nieprzyjaznej, choć atrakcyjnej odmienności (Serbowie austriaccy). Niektóre z nich żyły w kulturalnej symbiozie z dominującymi sąsiadami (Słowenia, Dalmacja), co w dłuższej perspektywie owocowało asymilacją elit i „kosmopolityzacją” albo „zludowieniem” miejscowej kultury i obyczajowości.

Żadna z tych sytuacji nie sprzyjała formułowaniu klarownych sądów dystynktywnych, dotyczących zbiorowości szerszej aniżeli ta, której jednostka doświadczała bezpośrednio. Pewnikami były w tym świecie wyznanie oraz pozycja w najbliższym otoczeniu społecznym. Obszar niepewności był więc ogromny. Obejmował, w perspektywie indywidualnego przeżywania, tak podstawowe wyznaczniki tożsamości etnicznej, jak: język, tradycja kulturalna, tradycja i legenda historyczna, prawdziwa lub rzekoma wspólnota pochodzenia³⁵. Aż do wieku dziewiętnastego stosunek do własnej etniczności, jeżeli w ogóle

³⁴ Wiele miejsca poświęcają tym zagadnieniom Antun Gustav Matoš (1873–1914), „rabbi” chorwackiego modernizmu, oraz Augustin-Tin Ujević (1891–1955), pochodzący z Dalmacji najwybitniejszy poeta chorwacki. Ten pierwszy, w tomie esejów *Naši ljudi i krajevi*, pisał: „Krainy to ludzie, a ludzie to krainy. (...) Pejzaż to nie tylko nasz widomy związek z tajemnicą harmonii wszechświata, ale i widomy kształt nieustannego oddziaływania prymitywnej, pierwotnej duszy chorwackiej na naszą własną. Jesteśmy niczym jabłko i winne grono owocami swej ziemi, (...) rośliny przemawiają tu tym samym językiem co Chorwaci”. A.G. Matoš, *Sabrana djela*, t. IV, Zagreb 1973, s. 99. Podobnie rozumie związek pejzażu Dalmacji z naturą jej mieszkańców Tin Ujević: „Tutaj pospłatało się i skrzyżowało tak wiele konfliktów i tak wiele więzów (...). Walka wiary z wiarą, języka z językiem, Wschodu z Zachodem, zapisanych przywilejów z żywymi prawami, cywilizacji z barbarzyństwem, narodu z narodem, narodu z państwem – wszystko to przemieszane w chaotycznym labiryncie zawiłych zdarzeń (...) wciąż jeszcze drży w tutejszym powietrzu...”. T. Ujević, *Izabrana djela*, t. II, *Eseji i kritike. Zapisi*, Zagreb 1970, s. 24–25.

Podobnie ujmuje ten problem M. Krieza w swoich esejach i głośnym cyklu poetyckim *Balade Petrice Kerempuha* (1937).

³⁵ Koncepcję narodu i etnosu przyjmujemy za pracami Stanisława Ossowskiego: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa 1966, oraz studiami opublikowanymi w III tomie jego *Dzieł*, Warszawa 1967.

stawał się przedmiotem refleksji, wahał się tutaj pomiędzy poczuciem niższości a próbami kompensacji. Ich przykładem jest wzorzec tożsamości „słowiańskiej”, który pojawia się w różnych punktach Bałkanu jako składnik świadomości barokowej, i to zarówno na obszarze *Slaviae Romanae*, jak i *Slaviae Orthodoxae*³⁶.

Dopiero dziewiętnaste stulecie, wiążąc etniczność z nowoczesnym pojęciem narodu, czyni ją podstawowym wyznacznikiem zbiorowej tożsamości, a zarazem przedmiotem jednoznacznie pozytywnych emocji. W kulturze serbskiej, jak podkreśla Ivo Pranjković³⁷, stulecie to wyraźniej zhierarchizowało wzajemny stosunek tożsamości lokalnych, etnosu i narodowych aspiracji. Serbskość etniczna, tradycyjnie utożsamiana z prawosławiem, w katolickim i muzułmańskim otoczeniu zyskała – dzięki ideologii odrodzenia narodowego – dodatkowe istotne atrybuty tożsamości: język (dialekt nowosztokawski, używany w Serbii, ale również i w Chorwacji, Czarnogórze oraz Bośni i Hercegowinie)³⁸ oraz polityczno-sakralny model tradycji historycznej (mit kosowski, interpretujący dziejowe następstwa klęski na Kosowym Polu, 1389, jako – zarazem – historię narodu serbskiego i realizację Planu Zbawienia).

Sytuacja Chorwatów była bardziej skomplikowana. Obydwa narody posiadały wprawdzie po co najmniej dwie, i to bardzo odmienne, tradycje regionalne: Serbii „tureckiej” i „austriackiej” (Serbowie) oraz Dalmacji i północnej Chorwacji (Chorwaci), jednak następstwa tego wcale nie były jednakowe. Serbowie wybrali tożsamość ufundowaną na wzorcach Serbii „tureckiej”. Chorwaci natomiast próbowali dokonać syntezy obu swoich tradycji. Ich sytuację dodatkowo komplikowała językowa (dialektalna) odrębność poszczególnych chorwackich krain, utożsamiana z ich odmiennością mentalną i kulturową. Chorwaci poszukiwali więc swojej szansy jedności w utopii południowosłowiańskiej wspólnoty. W niej upatrywali możliwość zbudowania nowej, quasi-etnicznej tożsamości „ilirskiej”. Nierzadko po prostu identyfikowano ją z chorwackością, która dzięki temu zyskiwała jasno określony, ideologiczny korelat terytorialny. Ilirję utożsamiano w tych koncepcjach z Wielką Chorwacją, historyczną ojczyzną wszystkich Chorwatów. A tę ojczyznę narodu niełatwo było zlokalizować, ponieważ chorwackie poczucie tożsamości etnicznej budowało się wokół kilku zróżnicowa-

³⁶ Można tu wymienić Juraja Križanicia (1618–1683) – jego słownik i dzieło zatytułowane *Politika*, a także historiografów: Jovana Rajicia (1722–1773) – *Historia różnych narodów słowiańskich zwłaszcza Bułgarów, Chorwatów i Serbów* oraz Paisija Chilendarskiego (1726–1801) – *Historia słowianobułgarska*. To ostatnie dzieło odegrało wielką rolę w obrębie bułgarskiego odrodzenia narodowego, kiedy opublikowano je drukiem.

³⁷ I. Pranjković, *Hrvatski standardni jezik*, „Hrvatsko slovo”, r. 1995, 17 XI, s. 5. W tym tekście, poświęconym zagadnieniu standaryzacji serbskiego i chorwackiego języka literackiego, autor podkreśla znaczenie języka jako czynnika politycznego. Opisuje złudzenia chorwackich „jugomarczyeli”, którzy w idei języka „ilirskiego”, wspólnego Serbom i Chorwatom, dostrzegli szansę rozwiązania dylematów politycznych i kulturowych samej Chorwacji i całego południa Słowiańszczyzny.

³⁸ Wyrazem tego był głośny tekst Karadžicia *Srbi svi i svuda* (1836), oddzielający tożsamość narodową od religijnej, łączący „Serbów wszystkich trzech zakonów” wspólnotą „rodu” i języka.

nych, a nawet konkurencyjnych centrów. Z tego właśnie powodu niejako „łatwiej” było „być Chorwatem” (katolikiem, obywatelem chrześcijańskiej Europy, rycerzem jej przedmurza na „sturczonym Bałkanie”), niż odpowiedzieć na podstawowe pytania o terytorialne, językowe i kulturalne wyznaczniki chorwackiej ojczyzny ideologicznej³⁹.

Vuk Karadžić twierdził, że Serbia jest wszędzie tam, gdzie żyją Serbowie, niezależnie od wyznania i obyczaju związani wspólnotą „rodu” i języka. Ante Starčević (1823–1896), twórca nowoczesnej ideologii narodowej Chorwatów, uważał, że przestrzeń etniczną Chorwacji wyznacza „prawo historyczne”. Oznaczało to projekcję ideału etnicznej jedności na wszystkie ziemie kiedykolwiek związane politycznie z chorwackimi ośrodkami władzy.

Nawet w historycznym antrakcie Jugosławii międzywojennej i komunistycznej te wzorce narodowej tożsamości zachowały swą emocjonalną siłę. Nie trzeba się zatem dziwić, że etniczność, której związek z poczuciem narodowym nadal nie został przez naukę dostatecznie jasno określony⁴⁰, zdominowała psychologiczny horyzont współczesnego konfliktu jugosłowiańskiego⁴¹. Nie wydaje się również, aby wszystkie jego wymiary można było skwitować stereotypami „bałkanizacji” lub „walki o polityczną schedę po komunizmie”. Polityczna manipulacja losami jednostek i całych społeczności jest bowiem skuteczna o tyle, o ile w nich samych tkwi gotowość do poddania się narzuconym regułom gry⁴². W konflikcie jugosłowiańskim jednym z możliwych źródeł tej gotowości wydają się następujące czynniki psychospołeczne:

- 1) tożsamość indywidualna jest tu najczęściej pochodną kryterium kolektywistycznego;

- 2) rozmaite typy tożsamości zbiorowej szczególnie często układały się tutaj w struktury „wiązkowe” bądź „zatomizowane”;

- 3) na szczególnie silny związek z miejscem i lokalną wspólnotą nałożyło się tu równie silne, wywiedzione wprost z dziewiętnastowiecznego mitu narodowego, poczucie przynależności etnicznej i narodowej.

Mechanizmy kompensacyjne, uruchomione przez ten węzeł zróżnicowanych niepewności i nacisków, przyczyniły się do tego, że coraz większą przewagę

³⁹ Drobnym, ale charakterystycznym tego przykładem są tytuły historycznych syntez chorwackich dziejów: najczęściej pojawiają się w nich Chorwaci lub naród chorwacki, znacznie rzadziej Chorwacja; D. Pavličević, *Povijest Hrvatske*, Zagreb 1994, s. 16, gdzie autor objaśnia wybór takiego właśnie tytułu zmianą perspektywy opisu: z dziejów narodu na dzieje struktur politycznych.

⁴⁰ Obszerną bibliografię problemu zawiera książka Antoniego Porębskiego, *Europejskie mniejszości etniczne. Geneza i kierunki przemian*, s. 166–169.

⁴¹ O sile etnicznego modelu tożsamości narodowej świadczą najnowsze dzieje określających ją terminów w Bośni. W latach siedemdziesiątych zaczyna tam funkcjonować narodowość muzułmańska, ostatnio zaś pojawiła się nazwa *Bošnjaci* (ludzie poczuwający się do narodowości bośniackiej) jako dystynktywna wobec tradycyjnej *Bosanci* (ludzie mieszkający w Bośni, niezależnie od ich narodowości).

⁴² N. Popov, *Serbski dramati*, s. 67–78, rozdział: *Sila i manipulacija*.

zyskiwały „hubrystyczne”⁴³ modele tożsamości. To zaś prostą drogą wiodło do psychologicznej i moralnej katastrofy. Rezultatem sakralizacji społecznego i historycznego *profanum* jest bowiem nieodmiennie profanacja *sacrum*: „Bóg staje po naszej stronie”, a moralność ustępuje pola „racjom wyższym”.

Dopóki więc nie powrócą właściwe relacje tych dwu porządków, przyszłość nie rysuje się zbyt optymistycznie. Racje moralne i argumenty polityczne nie stanowią bowiem dostatecznej przeciwwagi dla języka narodowej profecji. Aby więc nawiązać prawdziwy dialog z tamtejszymi społecznościami, należy podjąć próbę zrozumienia tego języka. Wówczas jednak nie wystarcza pozycja „zewnętrznego obserwatora”. Poznawanie cudzego świata, nawet gdy go nie akceptujemy, wymaga bowiem przystąpienia doń z pokorą i empatią.

⁴³ J. Koziński, *Psychologiczna teoria samowiedzy*, s. 399–443, rozdział: *Od człowieka hubrystycznego do samowiednego*, w którym znajdujemy taką oto, najogólniejszą definicję:

„(...) możemy opisać hubrystę jako człowieka, który przypisuje sobie nieprzeciętne cechy osobowości. (...) Deformacje poznawcze w obrazie «ja» bywają różnorodne. (...) Człowiek hubrystyczny staje się nadmiernie tolerancyjny wobec historii własnego życia. (...) Formułuje zbyt pozytywne sądy o swej inteligencji, brązowi własny charakter i podkreśla swoje cnoty ludzkie”, s. 401.

PISMO JAKO ZNAK TOŻSAMOŚCI

Pismo oznacza tutaj po prostu alfabet – system znaków graficznych symbolizujących dźwięki (a właściwie – fonemy) języka, czyli rozumiane jest w sposób najzupełniej tradycyjny, pozbawiony tych konotacji, jakie nadały metaforze *pisma* współczesne teorie literackie. To zastrzeżenie wydaje się konieczne, by uniknąć ewentualnych nieporozumień, jakie mogłoby wywołać bezpośrednio sąsiedztwo w tytule niniejszego tekstu dwu pojęć: **pisma i tożsamości**. Stanowią one, jak wiadomo, swoiste znaki wywoławcze współczesnego rozumienia problematyki *pisma* – pierwotnie przeciwstawianego *literaturze* i *językowi potocznemu* (Roland Barthes), a następnie – „metafizycznie uprzywilejowanej *mowie*” (Derrida i jego następcy).

Pragniemy tutaj podjąć zagadnienie specyficznych zjawisk psychospołecznych, związanych z istnieniem oraz sposobami funkcjonowania pisma jako systemu znaków graficznych. Chcemy mianowicie skierować naszą uwagę na takie sytuacje, w których (orto)grafia urasta do rangi istotnego znaku przynależności etnicznej oraz tożsamości kulturowej. Sytuacje zatem, w których niepomiarowo rozbudowuje się i do głębi przekształca jej podstawowa funkcja oznaczania (fonemów), określona ostatecznie – jak mogłoby się wydawać – w ramach szeroko pojętej tradycji ortolingwistycznej.

Z drugiej jednak strony, przede wszystkim z braku dostatecznej kompetencji, ale i z powodów metodologicznych, nie będziemy tu podejmować zagadnień z kręgu historii języka i piśmiennictwa, rozstrzygać o słuszności jakichkolwiek hipotez dotyczących genezy oraz chronologii pojawiania się poszczególnych (orto)grafii, ani też omawiać naukowych sporów toczących się wokół tych kwestii.

O tym, że ponadjęzykowa znakowość pisma została zauważona i odnotowana również i w obrębie lingwistyki, świadczą, między innymi, rozprawy Leszka Moszyńskiego, dotyczące semiologicznych funkcji głagolicy w cerkiewnym piśmiennictwie dawnych epok. Hipotezę, że pojawienie się w cyrylicy tekście *Triodu Bitolskiego* wstawek zapisanych głagolicą stanowi istotny sygnał poczucia tożsamości jego pisarza, badacz ten postawił w roku 1988:

Notatki pisarza nie podają roku, ale dotychczasowi badacze zabytku zgodni są co do tego, że był to koniec wieku XII. Macedonia znajdowała się od stu kilkudziesięciu lat pod jarzmem bizantyjskim, czasy były niespokojne a Słowianie gnębieni. (...) W takiej sytuacji

ogólnej Georgije Gramatikę zdecydował się na pracę w trudnych, ale zapewne w miarę bezpiecznych warunkach. I trudno przypuścić, by miał ochotę dla zwykłej rozrywki czy zabawy wpisywać co kilka stron rządek tekstu głągolicą. (...)

Głągolica dla macedońskich duchownych wiernych pamięci pierwszego macedońskiego biskupa – św. Klemensa Ochrydzkiego nie mogła być w tak trudnym czasie przedmiotem graficznej zabawy. Była ona, moim zdaniem, **symbolem** i wydaje mi się, że taką właśnie funkcję pełni w Triodzie Bitolskim. (...) Przemawia za tym również jej paleograficzny charakter (...). Jest to osobliwy typ głągolicy (...) będący połączeniem trzech typów: najstarszego macedońskiego i morawskiego z nowymi rozwijającymi się aktualnie w Chorwacji formami kancjaściami. W przeciwieństwie jednak do Chorwacji, gdzie głągolica była w powszechnym użyciu i stawała się stopniowo **pismem narodowym**, tutaj w Macedonii na co dzień panowała już napierająca z Presławia cyrylica. Głągolica zachowała jednak swój symboliczny charakter, **mówiła o wierności tradycji św. Klemensa a przez niego tradycji cyrylomethodzkiej, mówiła o związkach z kościołem chorwackim, katolickim, a może i przypominała okres samodzielności politycznej**. Wprowadzane rytmicznie do tekstu cyrylskiego rządkie głągolskie informowały czytelnika o charakterze ośrodka religijno-kulturowego, z którego wyszedł rękopis, były jakby biletem wizytowym, jakby swoistym imprimatur. Sądzę, że w takim wymiarze patrzeć trzeba na głągolskie wstawki Triodu Bitolskiego i innych współczesnych mu a podobnie przetkanych głągolicą staromacedońskich zabytków¹.

Tenże autor rozwija i uogólnia swoją tezę o symbolicznym znaczeniu użycia głągolicy w jednej z najnowszych swoich prac, zatytułowanej *Głągolica, najstarsze pismo słowiańskie, jako symbol*. Wskazuje w niej na kilka istotnych, symbolicznych funkcji, jakie – jego zdaniem – głągolica pełniła od chwili swojego powstania:

- 1) symbolu narodowej suwerenności,
- 2) symbolu wierności papieżowi,
- 3) symbolu narodowej kultury chorwackiej,
- 4) symbolu korzeni państwowości czeskiej,
- 5) symbolu szczególnej łaski Zbawiciela,
- 6) znaku prekursorstwa wobec Renesansu i zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II².

Nietrudno zauważyć, iż w najnowszym ujęciu Leszka Moszyńskiego zakres „ponadortograficznej”, a także „ponadjęzykowej” znakowości głągolicy rysuje się bardzo szeroko: od funkcji polityczno-narodowych aż po rolę swoście profetyczną wobec kultury europejskiego Renesansu i współczesnych idei ekumenicznych. W niniejszych rozważaniach horyzonty te ulegną znacznemu zawężeniu.

Właściwym przedmiotem naszego zainteresowania są bowiem osnute wokół problematyki znakowości pisma/alfabetu swoiste *fabuły naukowe* (przede wszystkim – współczesne i nierzadko – pseudonaukowe), których podstawową

¹ L. Moszyński, *Wymowa głągolskich wstawek Triodu Bitolskiego* [w:] *Jazičnite pojavi vo Bitola i Bitolsko deneska i vo minatoto. Linguistic Phenomena in the Bitola Region Today and in the Past*, Skopje 1988, s. 45, podkr. MDP.

² L. Moszyński, *Głągolica, najstarsze pismo słowiańskie, jako symbol* [w:] *Środkowoeuropejskie dziedzictwo cyrylo-metodiańskie*, A. Barciak (red.), Katowice 1999, s. 232–241.

cechę stanowi nastawienie na funkcję perswazyjną albo wręcz – na szeroko pojęte oddziaływanie propagandowe.

Bezpośrednio sprowokował nas do tej refleksji intrygujący dla oka i ucha filologa tytuł, widniejący na pierwszej stronie pisma „Pravoslavljje”, który w przekładzie brzmi *Cierpienia języka cyrylicckiego*³. Pismo to wydawane jest przez Patriarchat Serbskiej Cerkwi Prawosławnej i – jak można zasadnie przypuszczać – teksty publikowane na jego łamach w różnych momentach historii najnowszej są zgodne, a co najmniej niesprzeczne, ze stanowiskiem tegoż Kościoła wobec najważniejszych dla jego wyznawców, aktualnych i minionych zdarzeń. Omawiany artykuł opublikowano w roku 1990, a więc w momencie, gdy współczesny konflikt bałkański gwałtownie przybierał na sile i nieuchronnie zmierzał do swego tragicznego apogeum. Cerkiew serbska zajęła w tym czasie jednoznacznie określoną pozycję strażnika prawdziwie serbskich tradycji oraz gorącego rzecznika serbskiego interesu narodowego⁴.

Jednakże umieszczenie owej publikacji wyłącznie w kontekście (eksplicytnego) paradygmatu wypowiedzi propagandowej, co narzuca się z siłą oczywistości, byłoby – jak sądzę – niewybaczalnym uproszczeniem. Wiązałoby się bowiem ze znacznym spłyceniem potencjału znaczeń historyczno-polityczno-mitologicznych, który został w niej zaktualizowany. Tym bardziej że:

Język, jakim mówi się dzisiaj w Serbii o polityce, o nacji, o wojnie i granicach, o Europie i „sprawie serbskiej”, o Cerkwi i państwie, sprowadza się na ogół do **języka baśni**. (...) Politycy, dziennikarze, naukowcy, żołnierze, profesorowie (żeby nie wspominać o pisarzach i filozofach) chętnie, jeśli nie wyłącznie, o polityce opowiadają baśnię. Można to wyjaśnić wyższością, jaką w porównaniu z innymi rodzajami języka polityki oferuje baśń w czasach, kiedy pojawia się potrzeba jak najszybszego zrekonstruowania na nowych podstawach i umocnienia wizerunku narodu jako wspólnoty wyobrażonej i odzyskania władzy nad symbolami siły politycznej, które zostały osłabione po upadku reżimu komunistycznego, po rozpadzie państwa i wojnie.

Baśń jest rzeczywiście odpowiednim środkiem do tego rodzaju odnowy i tworzenia. **Dzięki metodom fabulacji można ustalić sensowne na pozór związki między skądinąd niespójnymi, sprzecznymi czy ambiwalentnymi wydarzeniami politycznymi, ideami i postaciami owej polityki. Historia narodowa, przetworzona w sekwencje czasu narracyjnego, może toczyć się bez meandrów i naruszania ciągłości.** Dzięki specyficznym sposobom budowania narracyjnej temporalności można ustalić bezpośredni, żywy związek z przeszłością (...)

Opowiadanie o tematach narodowych i politycznych ma wyższość na przykład nad analizą polityczną czy debatą również z tej przyczyny, że w tego rodzaju języku nie pojawia się – czy też jest łatwo rozpoznawalny – problem wiarygodności mówiącego i jego wypowiedzi. Konwencja gatunku, która zakłada, że narrator jest wszechwiedzący, zasto-

³ Dr V.R. Košutić, *Stradanje jezika ćirilicnog*, „Pravoslavljje”, r. XXIV, nr 550, 15.02.1990, s. 1, 9; podkr. MDP.

⁴ Obszerne omówienie tej problematyki zawiera rozprawa Doroty Gil, *Świętosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów* [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 11–48.

sowana do baśni o narodzie i polityce umożliwia **przyznanie sobie prawa do prawdy** w tej dziedzinie bez dowodów i argumentów, wyłącznie na podstawie **autorytetu narratora**⁵.

Powyższa charakterystyka, o dobrych kilka lat późniejsza od *Cierpień języka cyrylicckiego*, doskonale jednak ukazuje mechanizmy umożliwiające powołanie do życia tego niezwykłego, lingwistycznego bytu, którego istotnej tożsamości nie wyznacza jego systemowa odrębność – cechy fonologiczne, morfologia czy też reguły składniowe – lecz **forma zapisu**, przekształcona przez **autorytatywnego narratora (Doktor V.R. Košutić)** w nazwę odrębnego **systemu** językowego.

Ów cierpiący *język cyryliccki* podlegał – zdaniem autora – wieloletniej, zorganizowanej i starannie przemyślanej dyskryminacji, która w ostatecznym rachunku doprowadzić miała do jego „eksterminacji”. Rezultatem zaś tego procesu byłby oczywiście zanik serbskiej **tożsamości**; przekształcenie (*cyrylicckiego*!?) narodu w **zlatynizowaną** i zarazem **skomunizowaną**, skutecznie wykorzenioną „internacjonalistyczną masę”. Doktor V.R. Košutić z upodobaniem odwołuje się do zdomowionego w świadomości serbskiej wyobrażenia jezuicko-watykańskiego, antyprawosławnego spisku, wzbogacając go wszakże o znaki zaczerpnięte z repertuaru dwudziestowiecznych dyskursów politycznych, które bezpośrednio aktualizują również i jak najbardziej współczesne (re)sentymenty:

Serbska Cerkiew Prawosławna pozostała podczas pięciowiekowej niewoli tureckiej strażnikiem wiary i **piśmiennego wyrazu tej wiary**, stworzonego przez jej apostołów Cyryla i Metodego. Wiara poprzedzała piśmiennictwo odkąd istnieje ludzkość, byłoby więc rzeczą najtragiczniejszą, gdyby Cerkiew obecnie, w tych czasach trudnych dla przyszłości i teraźniejszości, wyrzekła się swojego **narodu** i jego **pisma**. Serbowie, ani swoją **wiarą**, ani swoim **pismem**, nikomu i nigdy nie uczynili żadnej krzywdy.

Tymi, którzy usiłowali (...) wyrządzić krzywdę narodowi serbskiemu, zmienić jego **wiarę i pismo**, byli – przez całe wieki – Kościół Rzymski, a w bieżącym stuleciu – bezbożnicy, polityczni wrogowie Boga. (...)

Spisek dwu Watykanów, czarnego i czerwonego, który trwał podczas minionych dzieściuleci, a którego celem było unicestwienie **pisma cyrylicckiego, kulturowego wyznacznika serbskości**, zdemaskowałem w książce opublikowanej dopiero przed dwoma laty (1988 – MDP), ponieważ nie było to możliwe w Jugosławii roku 1972, kiedy to przygotowałem jej rękopis.

Serbscy politycy, komuniści, przyjąwszy kominternowski sposób widzenia Serbów, zachowywali się wobec cyrylicy w sposób bezduszny, traktując ją jako **pismo dwu swoich ideologicznych wrogów** – serbskiej burżuazji i serbskiej cerkwi prawosławnej. Doskonale współgrało to z niechęcią Watykanu do „grecko-wschodnich *raskolników*” oraz do ich **pisma**.

Na skutek owego czarno-czerwonego spisku Serbowie stali się ofiarą sojuszników ideologicznie skłóconych, ale – ze względu na wspólnego przeciwnika – sprzymierzonych zgodnie z zasadą: nieprzyjaciół mojego wroga jest moim przyjacielem⁶.

⁵ I. Čolović, *Baśń*, tłum. M. Petryńska, „Pamiętnik Słowiański”, r. XLVII/XLVIII, 1997/1998, s. 161–162. Tekst pochodzi z książki serbskiego etnologa, badacza kultury współczesnej, zatytułowanej *Politika simbola*, Beograd 1997, podkr. MDP.

⁶ V.R. Košutić, op.cit., s. 1, podkr. MDP.

Cytat powyższy wymaga nieco szerszego komentarza, choć jego forma i treść zdają się mówić same za siebie. Jednak sygnały obecne na powierzchni zaprezentowanego tekstu – czyli jego oczywisty propagandowy wydźwięk i funkcja – nie istnieją tu w sposób autonomiczny. Odwołują się one do głębinowych, opromienionych niepodważalnym autorytetem struktur serbskiej samoświadomości, które posiadają swą długą historię i stanowią istotne ogniwo zmitologizowanej pamięci historycznej. Te powierzchniowe sygnały odsyłają zatem współczesnego czytelnika do spójnego zespołu wyobrażeń usankcjonowanych tradycją; zespołu stanowiącego jeden z ośrodków, wokół których krystalizuje się kołowa (a nie przyczynowo-skutkowa) opowieść o historii, przełożona na język politycznego mitu.

Na treści implikowane przez owo narracyjne „centrum” składają się zarówno sprawdzalne, udokumentowane wydarzenia historyczne, jak i narosłe wokół nich, społecznie skanonizowane interpretacje, a także – „historiozoficzne” mitologemy o wielkiej sile emocjonalnej. Nie zagłębiając się w najbardziej odległą przeszłość, skoncentrowaną wokół tradycji cyrylo-metodiańskiej, w historię długotrwałych sporów o jej znaczenie dla poszczególnych narodów słowiańskich (w tym – serbskiego), w prezentację i ocenę mniej lub bardziej uzasadnionych roszczeń tych narodów do „prawa wyłączności” wobec owej tradycji, pozostajmy przy wydarzeniach związanych z siedemnasto- i osiemnastowieczną migracją Serbów na tereny państwa Habsburgów oraz przy obudowanej wokół nich, przede wszystkim dziewiętnastowiecznej, ale również i późniejszej, zideologizowanej narracji historycznej. Ona to bowiem stanowi punkt wyjścia i kanwę dla współczesnych *baśni* historyczno-polityczno-filologicznych, których miniaturowym przykładem jest cytowany tutaj tekst, poświęcony *cierpieniom języka cyrylicznego*.

Dramatycznym i symbolicznym zarazem punktem wyjścia owej narracji jest *Velika Seoba Srbalja* (Wielka Wędrówka Serbów) z 1690 roku, której przewodził patriarcha Arsenije Čarnojević, wyprowadzający swój lud „z ziemi tureckiej, z domu niewoli”. Wędrówka ta – a także wszystkie inne, które nastąpiły po niej – prowadziła jednak nie do biblijnej Ziemi Obiecanej, lecz do katolickiej, cywilizacyjnie obcej Austrii. Do kraju, w którym społeczność prawosławnych przybyszów stanie się przedmiotem zarówno kulturalno-cywilizacyjnego, jak i religijnego nacisku. Zostanie poddana realnej groźbie *pokatoličenja* (konwersji na katolicyzm) albo *pounijačenja* (przystąpienia do Unii), które dokonałyby się pod naciskiem państwa i pod presją misyjnej działalności Kościoła Rzymskiego. W swoim odczuciu – zostaje więc zagrożona całkowitą asymilacją, realną perspektywą utraty najbardziej oczywistego wyznacznika swej tożsamości, jakim jest prawosławie.

Następstwem takiego położenia Serbów jest stworzenie przez nich swoistego, teokratycznego systemu narodowej organizacji (i władzy), który na płaszczyźnie psychologicznej funkcjonuje według reguł rządzących syndromem „oblężonej twierdzy”. W takiej sytuacji wszelkie pomysły reformatorskie, nawet jeśli bezpośrednio nie dotyczą spraw wiary, odczytywane są jako religijne od-

stępstwo. Nienaruszalność i niezmiennność przekazanych przez tradycję wartości i znaków jest bowiem metafizycznie usankcjonowanym zadaniem całej społeczności, poddanej bezwzględniemu przywództwu duchowemu, kulturalnemu i politycznemu Cerkwi. Ta sytuacja ulega zmianie dopiero na skutek reform terezańsko-józefińskich, których znaczenie następująco scharakteryzował Milo-rad Pavić:

Dla tej części narodu serbskiego, która znajdowała się na terenie imperium austriackiego, najważniejsze – jak wiadomo – były reformy terezańsko-józefińskie z ich pierwszej fazy, zwłaszcza zaś te, które związane były z dziesięcioleciem pomiędzy rokiem 1769 a 1779, kiedy to Ilirską Deputacją Dworską w Wiedniu, przy mniej lub bardziej przymusowym współudziale Soboru i Synodu Serbskiej Cerkwi Prawosławnej (a właśnie ona reprezentowała naród serbski wobec monarchii) (...) »stworzyła trwały system zarządzania narodowo-religijnym życiem Serbów (...)«. Te reformy (...) były również i wobec Serbów wprowadzane pod naciskiem z góry, inicjowane i egzekwowane przez państwo, wbrew woli narodu i kleru (...). Obejmowały one zmniejszenie liczby serbskich monasterów w granicach monarchii (...), likwidację znacznej ilości świąt z serbskiego kalendarza, (...) przejście w roku 1774 z rąk Cerkwi serbskich szkół elementarnych. Maria Teresa przeprowadziła dzięki tej reformie wszechstronną państwową reorganizację serbskiego szkolnictwa podstawowego i serbskiego drukarstwa, otwierając w roku 1770 serbską drukarnię w Wiedniu i nadając jej przywilej 20-letniego monopolu; wprowadziła też obowiązek szkolny dla dziewcząt, a dzięki państwowym stypendiom wykształciła kuratorów szkolnych, ci zaś – kadrę nauczycielską; zapewniła drukowanie podręczników dla wszystkich serbskich szkół, dla ich nauczycieli i uczniów, a także ustaliła sposób utrzymywania tych szkół oraz nakazała stworzenie serbskiego gimnazjum i seminarium duchownego w Nowym Sadzie⁷.

Jednym ze skutków owych reform, będących narzędziem asymilacyjnej i centralistycznej polityki cesarstwa, a nie bez oporu przyjmowanych i przez serbską społeczność, i przez Cerkiew – jej dotychczas niepodważalną, duchową, intelektualną oraz polityczną przywódczynię – były narodziny serbskiego Oświecenia i towarzysząca im, coraz wyraźniejsza, sekularyzacja życia tej społeczności. W rezultacie – schyłek osiemnastego stulecia staje się tym momentem w życiu serbskiej diaspory w Austrii, w którym zaczyna ona tworzyć zarysy nowego, już nie tylko konfesyjnego modelu własnej odrębności i tożsamości, a któremu ostateczny i pełny kształt nada kolejna wielka fala imigrantów, osiadłych w Austrii po opuszczeniu Serbii tureckiej na skutek klęski pierwszego powstania serbskiego (1813).

I właśnie w kontekście tych przemian, w ramach swej pierwszej tak poważnej konfrontacji z intelektualnym i cywilizacyjnym, **świeckim** wyzwaniem Zachodu, Serbowie zaczynają bardziej dogłębnie odczuwać wartość swojego **pi-sma** jako wyznacznika swej tożsamości **narodowej i słowiańskiej**, a nie tylko konfesyjnej.

⁷ M. Pavić, *Istorija srpske književnosti klasicizma i predromantizma. Klasicizam*, Beograd 1979, s. 76–77.

Niezwyczajnym tego przykładem była wielka polemika tocząca się w pierwszych dziesięcioleciach dziewiętnastego wieku, a dotycząca dwu znaków graficznych: **twardego jeru** oraz łacińskiej **joty**, wprowadzonej przez Karadżicia do zreformowanej przezeń serbskiej *graždanki*. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku obydwa znaki traktowano jako wartości symboliczne: jer twardy uznając za **znak rozpoznawczy** „wszystkich pism słowiańskich”, zaś wprowadzenie joty – za **znak łacińskiej inwazji** w przestrzeń prawosławnej serbskości, a tym samym – za sygnał **apostazji** nie tylko narodowej, ale i religijnej. Jovan Hadžić, najgorętszy przeciwnik tych szkodliwych nowinek, napisał w roku 1825 *Palinodię o twardym jerze*, przedstawiając go jako **symbol wszechsłowiańskiej jedności i solidarności**:

Padają carstwa potężne i trony padają dumne:
Sława ich mierzchnie i cześć; znikome jak para i dym,
W górę nad ciemne obłoki, wzniesione pod niebiosa
By trwały krzepko przez wieki, pustynią stały się dziś.
Rzeki straciły kierunek, nieżywą płyną dziś drogą;
I morza wyschły tu, rozlał się słony mrok.
Gdzie sława z Olimpu Jowisza, gdzie piękność przecudowna,
Duch Fidiaszowych dzieł – bogów wyniosłych plód?
Gdzie Kapitolu wspaniałość i Forum dzierzące losy
Świata całego, którego lękał się każdy kraj?
Które swym ogniem podbiło i Maurów, i Gallów, i Brytów,
I słupy Herkulesa, Dunaju zalało brzeg?
I Aleksandra sława, Dušana Wielkiego – gdzie?
Czasu znikomy łup, niczym z pustego snu!
Tyś tylko wieczny, Ty. Ogromne cesarstwo Twoje!
Kamczatki mroźny brzeg, Dunaj granicą Twą.
Z łęku przed Bonapartem Moskwy spłonęły mury,
I Piotra gród nad Newą obala wichru moc:
Tyś tylko wieczny, Ty; błysk mieczów, bomby huk,
Podnoszą jęk i dym; Tobie – kadzidło, hołd!
Tyś jest świętością ludów, ich pierś świątynią Twą.
Słowa, niebiański dar – bez Ciebie – tylko cień;
(...)
Dawnych pokoleń wnuku, piękny, potężny, sławny,
Przyjmij i grzesznych nas, głos pokajania słysz!
Skrzydła miłości, mocy, o wielki, Twardy Jerze,
Rozpostrzyj ponad nami, ogrzej i przyjmij nas⁸.

Duch racjonalizmu i „nowoczesności” przyczynia się zatem, z jednej strony, do gruntownej zmiany modelu piśmiennictwa, czytelnictwa i w ogóle – charakteru życia kulturalnego, które coraz bardziej wymyka się spod cerkiewnej kura-
teli, z drugiej zaś – stwarza nieznane dotąd zagrożenia i problemy. Zarówno Cerkiew, jak i kultura świecka starają się znaleźć na nie własne odpowiedzi: formułowane i w języku cerkiewnej ortodoksji, i za pomocą symbolicznego

⁸ Ibidem, s. 301–302.

kodu, ofiarowanego Serbom przez europejskie Oświecenie i klasycyzm. Pavić mówi więc, z jednej strony, o niezwyklej trwałości archaicznych zasad funkcjonowania obiegu literackiego:

(...) odziedziczony po epoce baroku obyczaj rękopiśmiennej publikacji dzieł literackich, a także ich powielania poprzez przepisywanie w monasterach bądź w innych ośrodkach, utrzymuje się do końca XVIII stulecia, stając się jednak stopniowo domeną (...) mieszczaństwa. Podczas gdy w XVII i wczesnym XVIII wieku, obok tekstów cerkiewnych, przepisywano najczęściej dzieła historyczne (...), to w drugiej połowie stulecia zaczyna dominować osobliwa forma rękopiśmienych zbiorów wypełnionych tekstami poetyckimi, zwanych „zbiorami liryki mieszczańskiej” lub „mieszczańskimi śpiewnikami”. (...) Na początku wieku XIX te (rękopiśmienne – MDP) zbiory zaczynają być również drukowane (...). Innego rodzaju działalność przepisywaczy rozwinęła się zwłaszcza w wieku XVIII. Było nią przepisywanie podręczników retoryki i poetyki, łacińskich i innych, przede wszystkim ruskich, i ta praktyka uczniowskiego powielania szkolnych podręczników utrzymała się aż do początków XIX wieku w gimnazjach w Nowym Sadzie i Sremskich Karłowicach⁹.

Z drugiej strony, nieomal na jednym oddechu, tenże autor podkreśla radykalne zmiany w tej dziedzinie, związane ze swego rodzaju technologiczną i cywilizacyjną „rewolucją”, która stała się udziałem Serbów austriackich na przełomie stuleci:

Równoległe z tak obszerną działalnością przepisywaczy, która **dopiero w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku** włącza się w wydawniczy nurt literatury serbskiej (tj. teksty te zaczynają być wydawane drukiem – MDP), toczy się inny proces – walka o odnowienie serbskiego drukarstwa, przez całe wieki zaniedbanego i zagasłego. W relatywnie krótkim czasie, pomiędzy rokiem 1754 a 1831 serbska książka otrzymuje więcej drukarni, aniżeli miała ich wcześniej przez całe stulecie.

Ten rozkwit drukarstwa, które po wielowiekowym zastoju i przerwie w pełni odnawia działalność dawnych serbskich drukarni (XV–XVII wieku), wynika ze specyficznych powodów. Przede wszystkim, pomiędzy rokiem 1779 a 1785 toczy się **zwycięska bitwa** o nowe **pismo** literatury serbskiej – o *gradjanską cyrylicę*.

W roku 1779 władze austriackie zaproponowały wprowadzenie ludowego języka „ilirskiego” oraz **łacinki** do serbskich szkół, co zostało udaremnione dopiero na skutek szeregu interwencji serbskich władz cerkiewnych i oświatowych¹⁰.

Pavić relacjonuje wydarzenia składające się na początkową fazę procesu budowania nowoczesnej świadomości narodowej z pozycji, którą – z zewnętrznego punktu widzenia – skłonni bylibyśmy uznać za „obiektywną”. Jednak przyjęta przez niego perspektywa jest w swoim pierwotnym (serbskim) kontekście odczytywana jako wyraźnie okcydentalistyczna. Autor reprezentuje więc orientację dość rzadką w serbskiej kulturze (nie tylko literackiej), a charakterystyczną, między innymi, dla prac Jovana Skerlicia z początku dwudziestego stulecia, na które zresztą często się powołuje. Perspektywa ta jest zarazem składnikiem

⁹ Ibidem, s. 142–143.

¹⁰ Ibidem, s. 143, podkr. MDP; *gradjanska cyrylica* – serbski odpowiednik *graždanka*, cyrylicy zreformowanej na użytek języków narodowych i używanej w piśmiennictwie świeckim.

„rewizjonistycznego” obrazu serbskiej tradycji literackiej, jaki na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych tego wieku współtworzyli nieliczni – poza Paviciem – historycy literatury, część krytyki oraz przedstawiciele nurtu tzw. *poezji intelektualnej*, z Miodragiem Pavlovićem na czele.

Dokonywane przez nich przewartościowania w obrębie tradycji wynikały przede wszystkim z potrzeby odnalezienia w niej wątków i poetyk (grecko-rzymskiego antyku i nowożytnego klasycyzmu, utożsamianego z „poezją myśli”), które można było uznać za – odrzuconą i zmarginalizowaną w ciągu dziewiętnastego wieku – rozwojową alternatywę serbskiej literatury. „Rewitalizacja” i rehabilitacja owej odrzuconej tradycji dokonuje się po latach właśnie w kręgu tzw. *poezji intelektualnej*. Tak więc podkreślenie przez Pavicia w ramach opisanego powyżej kontekstu znaczenia **pisma** jako **symbolu** nowoczesnej, ujmowanej *intelektualnie i po europejsku, serbskiej tożsamości* narodowej staje się sygnałem tym bardziej istotnym i znaczącym. Sygnałem, który świadczy o wyjątkowej pozycji symboliki **pisma** w obrębie kultury duchowej Serbów, i to niezależnie od ich pro-, czy też antyeuropejskiej orientacji kulturalnej lub artystycznej.

W potocznej świadomości, formowanej, między innymi, przez szkolne i akademickie podręczniki, obraz serbskiej tradycji literackiej przedstawia się bowiem zupełnie inaczej aniżeli w pracach Pavicia. Wiek osiemnasty to w nich okres pasywnego przejmowania (przez wyizolowane środowisko intelektualne) obcych wzorców kulturowych; czas dominacji języka „niezrozumiałego dla ludu” (słowianoserbskiego), literatury „sztucznej i oderwanej od życia” (klasycyzmu i sentymentalizmu), nadal trwającej dominacji „cerkiewnego Średniowiecza”, a zarazem – równoległej i alternatywnej egzystencji „jedynie autentycznej literatury serbskiej”, narodowej z ducha i formy, czyli ludowej poezji epickiej.

Jest to, naturalnie, wizja narzucona przez Vuka Karadžicia i jego ideowych spadkobierców, dla których właściwym **początkiem** nowoczesnej kultury narodowej, rzeczywistym znakiem nowoczesnej serbskiej tożsamości jest moment przyjęcia i upowszechnienia stworzonej przez Karadžicia normy językowej i **ortograficznej**, wywiedzionej bezpośrednio z potocznej mowy ludu i z tradycji ludowej literatury ustnej.

Tak więc – już samo wskazanie przez Pavicia, że istotną batalię o tożsamość serbskiego narodu i o jego **pismo** stoczyli mało znani, a lepiej powiedzieć – całkowicie zapomniani, oświeceniowi poprzednicy Karadžicia¹¹, stanowiło

¹¹ Pavić przywołuje tu zwłaszcza postać Teodora Jankovicia Mirjevskiego (ok. 1740–1814), autora *Memorandum* (1781) skierowanego do dworu w obronie zagrożonej cyrylicy, w którym posłużył się on zarówno argumentacją stylistyczną osadzoną w poetyce klasycyzmu (trzy style – trzy języki: cerkiewny, mieszczański – słowianoserbski, ludowy – na którym oparł swą normę Karadžić), jak i polityczną – zaakceptowanie łacinki przez Serbów austriackich spowoduje: odwrócenie się Serbów z Turcji od Austrii, a także wewnętrzny rozłam, niekorzystny dla monarchii, trudności w handlu z Turcją, gdzie cyrylica pozostanie pismem zamieszkałych tam Serbów; zaognienie stosunków władzy świeckiej z Cerkwią.

i nadal stanowi gest o znaczeniu głębszym niż to, które wynikałoby z „neutralnego” (czyli powierzchniowego) odczytania jego prac z tamtego okresu. Z drugiej zaś strony – nawet i tutaj, w obrębie tego „okcydentalistycznego”¹² dyskursu, mamy do czynienia ze szczególnym podejściem do problemu znakowości **pisma**, które jest nie tylko systemem (orto)graficznym, ale i symbolem określonego zespołu wartości, wyznacznikiem tożsamości etnicznej i kulturowej.

Cierpienia języka cyrylicckiego, opisane przez Doktora V.R. Košuticia, przywołują zatem historyczny mit narodu wybranego, którego militarna klęska, tułaczka trwająca przez stulecia, niezachwiana – wbrew wszelkim prześladowaniom – wierność własnemu *słowu* i *pismu*, ofiary poniesione dla ich zachowania zostaną w końcu wynagrodzone *powrotem do wieku złotego* – dotarciem do narodowej *ziemi obiecanej*.

Motyw *czarno-czerwonego spisku* przydaje tej opowieści szczypty perwersyjnego uroku, bowiem spiskowanie jest – jak to ogólnie wiadomo nacjonalistom wszelkiej maści – raczej podstawową techniką działania narodu wybranego aniżeli – jeszcze jednym sposobem jego gnębienia. Tymczasem we współczesnych *baśniach politycznych* paralela losu Serbów i Żydów eksploatowana jest z dużym upodobaniem, przybierając nierzadko postać tezy, że jeden i drugi naród padł ofiarą (ustaszowskiego i hitlerowskiego) Holocaustu; że był i jest przedmiotem prześladowań ze strony Kościoła katolickiego; że został wybrany przez Boga po to, aby swoim niewinnym cierpieniem odmienić skażony grzechem świat. Również i takie implikacje zawiera i aktualizuje opowieść o *cierpieniach języka cyrylicckiego*.

Podobnego rodzaju chwytem retorycznym, jak ten obecny w tytule tekstu Košuticia, posłużyło się – prezentując dyskusję na temat sytuacji języka chorwackiego, w której to dyskusji kwestie ortograficzne zajmują wiele miejsca – zagrzebskie pismo „Vijenac”. Jego dodatek specjalny, poświęcony tej problematyce, nosi mianowicie tytuł *Język na krzyżu*¹³. Tytuł ów nawiązuje bezpośrednio do jednego z podstawowych symbolicznych wyobrażeń określających chorwacką tożsamość, a mianowicie do metaforyzacji narodowej historii jako *drogi krzyżowej*. Można by zatem stwierdzić, że po obu stronach sięganie po język **baśni o historii i polityce** należy do ustabilizowanych zwyczajów retorycznych, podkreślając zarazem, że w przeciwieństwie do tekstu autora serbskiego, wiele wypowiedzi opublikowanych w „Vijencu” nie zostało podporządkowanych patetycznej wymowie i martyrologicznej poetyce redakcyjnego tytułu.

Charakterystyczny jest przy tym fakt, że jako podstawowy, postulowany przez wielu uczestników tej dyskusji, **wyznacznik tożsamości** chorwackiej nie pojawia się w niej już *pismo* (alfabet) we właściwym znaczeniu. Nie znajdują

Argumenty te odniosły skutek i cyrylicę zatwierdzono jako pismo obowiązujące w obrębie serbskiego szkolnictwa w Austrii; zob. ibidem, s. 120, 143.

¹² W ostatnich kilkunastu latach Milorad Pavić zdecydowanie zmienił swą orientację i dziś można go sytuować raczej wśród zdecydowanych wyznawców przekonania o rdzennie prawosławnej i bizantyjskiej tożsamości narodu serbskiego.

¹³ *Prilog Vijenca. Jezik na križu*, r. VII, nr 136, 20.05.1999.

w niej np. poparcia propozycje rewitalizacji głągolicy, choć znane są incydentalne próby jej przywrócenia współczesnemu piśmiennictwu. Podstawowym przedmiotem dyskusji jest natomiast projekt stworzenia nowej, „czysto chorwackiej” normy **ortograficznej**. Reforma ta miałaby polegać na odrzuceniu pisowni fonologicznej, wprowadzonej przez Karadžicia i jego dziewiętnastowiecznych chorwackich zwolenników, czyli na powrocie do ortografii etymologicznej, która „obowiązuje w całej cywilizowanej Europie”. Jak to już powiedziano, wielu uczestników owej dyskusji wykazało się wysoce pragmatycznym podejściem do tego projektu, wskazując na ekonomiczne, organizacyjne oraz merytoryczne trudności, które musiałyby towarzyszyć próbom jego realizacji.

Bardziej adekwatny chorwacki odpowiednik dla wywodów uczzonego Doktora V.R. Košuticia stanowią natomiast narracje **brata doktora** Marka Japundžicia, poświęcone genezie i znaczeniu chorwackiej głągolicy, a zawarte w książce zatytułowanej *Chorwacka głągolica*¹⁴. Jej autor, jak podkreśla wydawca książki najwyraźniej skoncentrowany na kreowaniu **autorytetu** brata doktora, na zaktualizowaniu w jego portrecie archetypowej postaci Starego Mędrca, jest:

(...) franciszkaninem **trzeciego zakonu** (dyplomowanym Kroatystą [sic! – MDP], archiwariuszem, archeologiem, teologiem, paleografem...), kapelanem chorwackich *domobranów*¹⁵, **człowiekiem prawdziwie mądrym**, który nawet **po siedemdziesięciu latach zajmowania się głągolicą** nie odpowiada na **światowe mądrości** (naszego chowu) „Nieprawdą jest to, co twierdzą”, lecz tylko **łagodnie** zauważa „Na wszystkie te twierdzenia nie ma żadnego dowodu, a dowody, które istnieją, mówią coś wręcz przeciwnego”¹⁶.

Brat doktor Marko Japundžić jest jednym z najbardziej znanych zwolenników i propagatorów tezy, iż chorwacka głągolica nie pozostaje w żadnym związku z działalnością misyjną Świętych Braci. Odrzuca jej grecko-słowiańską genezę, twierdząc, iż „dowody, które istnieją”, wskazują na obecność głągolicy wśród Chorwatów już na dwieście lat przed rozpoczęciem ewangelizacyjnej misji Cyryla i Metodego. Z tezy tej autor wysnuwa daleko idące wnioski na temat „irańskiej” etnogenezy swego narodu oraz jego odwiecznej, w istocie jeszcze przed-historycznej więzi ze światem chrześcijańskiego i kulturalnego Zachodu¹⁷.

Również i ten tekst można odczytywać w kilku porządkach, z których najważniejszy – implikowany – wywodzi się z łańcucha utożsamień: Wschód – Bizancjum – prawosławie – **cyrylica** – **słowiańskość** – **serbskość**, przeciwstawionego analogicznemu zespołowi: Zachód – Rzym – katolicyzm – **głągolica** – **niesłowiańskość** – **chorwackość**.

¹⁴ Dr fra M. Japundžić, *Hrvatska glagoljica*, Zagreb, ožujak 1998.

¹⁵ *Domobranska vojska* – armia NDH (Niezawisłego Państwa Chorwackiego).

¹⁶ M. Japundžić, op.cit., s. 6.

¹⁷ Na temat problemu „irańskiej” etnogenezy Chorwatów zob. J. Molak, *Teoria o irańskim pochodzeniu Chorwatów – rozwój, funkcje i geneza* [w:] *Problemy tożsamości kulturowej w krajach słowiańskich*, J. Goszczyńska (red.), Warszawa 2004.

Pierwszy z tych synonimicznych ciągów stanowi negatywny układ odniesienia dla tradycyjnego narodowego autostereotypu Chorwatów, który w ciągu ostatnich lat stał się jednym z wyobrażeń najsilniej aktualizowanych i eksploatowanych w języku polityki i propagandy.

Ponieważ są to sprawy raczej znane, ograniczymy się tutaj jedynie do przypomnienia kilku podstawowych składników owego autostereotypu: Chorwacja jako *przedmurze* Zachodu, przeciwstawiane „dzikiemu Bałkanowi”, „chciwemu Bizancjum”, „barbarzyńskiemu islamowi”; Chorwacja zawsze wierna zachodniochrześcijańskiej ortodoksji, a zarazem broniąca swego prawa do narodowej odrębności (symbolika **głagolicy** i obrządku głagolickiego); Chorwacja cywilizacyjnie i kulturowo „starsza” od swego południowosłowiańskiego (i nie tylko) otoczenia.

Ten autostereotyp został ostatecznie ugruntowany i wzbogacony o aspekty ściśle polityczne w drugiej połowie XIX wieku, kiedy to stał się jednym z najważniejszych źródeł argumentacji w sporze pomiędzy zwolennikami a przeciwnikami idei południowosłowiańskiego czy nawet ogólnosłowiańskiego zjednoczenia. Jako jeden z pierwszych alternatywę „chorwackość czy słowiańskość” w taki właśnie, radykalny sposób sformułował Ante Starčević w swoim znanym, polemicznym tekście *Bi li k Slavstvu ili ka Hrvatstvu?*

We współczesnych narracjach naukowo-propagandowych pytanie to przybiera dość często postać tezy o niesłowiańskim rodowodzie Chorwatów (irańskim, a nawet żydowskim – jak w książce Tihomira Mikulicia *Otvoreni pečat*); tezy, która implikuje ich kulturalne i cywilizacyjne „starszeństwo” wobec Słowiańszczyzny. Ich wyższość w stosunku do wspólnoty „rzekomej” albo „niższej”, w ramach której umieszczono ten naród drogą historyczno-politycznej manipulacji.

W jakimś stopniu również i te opowieści oparte są na motywie spisku: panslawistycznego, jugoslawistycznego, wielkoserbskiego, którego ostatecznym celem jest „zatarcie autochtoniczności i autentyczności języka chorwackiego w ciągu ostatnich 150 lat, zintegrowanie go z językiem serbskim w jeden słowiański korpus językowy i kulturalny, co w istocie stanowi próbę zniszczenia autentycznej istoty chorwackości”. Właśnie tak, jako rezultat antychorwackiej „konspiracji” ciągnącej się od Karadżicia, poprzez vidovdanską¹⁸ i bolszewicką Jugosławię, aż po współczesne jej zagrożenie przynależnością do „liberalistycznej Euroslavii” – przedstawił tę problematykę **doktor** Ivan Biondić podczas spotkania *Kroatistika između Slavstva i Hrvatstva*, zorganizowanego w zarządkowym Centrum Informacyjno-Kulturalnym, w październiku 1999 roku.

Powyższe rozważania na temat symbolicznej wartości pisma – grafii i ortografii – jako znaku tożsamości etnicznej i kulturowej są zaledwie szkicowym zarysem bardzo rozległej problematyki, która zwłaszcza na terytorium bałkańskim wydaje się niezwykle istotna i w związku z tym wymagałaby dogłębnych,

¹⁸ Przymiotnik określający międzywojenną, „wielkoserbską” Jugosławię, wyprowadzony od słowa Vidovdan – dzień św. Wita, w którym odbyła się bitwa na Kosowym Polu.

wszechstronnych badań¹⁹. Należałoby w nich uwzględnić zjawiska z całego tego obszaru, na którym wzajemna interferencja kultur oraz towarzyszące jej konflikty mentalne, religijne, etniczne i polityczne przydały temu zagadnieniu wyjątkowej ważności. Nie objęliśmy naszą refleksją terytorium Bułgarii, Rumunii, a zwłaszcza Bośni, gdzie problematyka pisma i języka jako symboli kulturowej orientacji oraz wyznaczników tożsamości jest co najmniej tak samo, jeśli nie o wiele bardziej, skomplikowana aniżeli w przypadku Chorwatów i Serbów.

Z perspektywy polskiej tradycji historycznej i kulturalnej (orto)grafia jawi się niemal wyłącznie jako techniczny środek komunikowania się za pomocą pisma. Często przy tym zapominamy, że na wschodnich terenach pierwszej Rzeczypospolitej sytuacja ta nie wyglądała ani tak prosto, ani tak jednoznacznie. W obrębie takiego horyzontu – próby wprowadzenia cyrylicznego zapisu polszczyzny do polskiego szkolnictwa elementarnego w zaborze rosyjskim, o których przypominała w swym artykule Maria Brzezina²⁰, jawią się nam raczej jako historyczna ciekawostka aniżeli jako żywy element historycznej pamięci. Polityka rusyfikacji czy germanizacji w Polsce okresu zaborów koncentrowała się bowiem na próbach narzucenia **języka**, a nie **pisma**. Być może jednym z istotnych tego powodów było istnienie dobrze ugruntowanej i skodyfikowanej ogólnopolskiej normy językowej, a w okresach wcześniejszych – mediacyjna funkcja łaciny czy francuskiego.

Jakkolwiek by jednak tego nie uzasadniać, pozostaje faktem bezspornym, że żaden z polskich poetów nie napisał ody, elegii lub hymnu do znaku graficznego, żadnemu z kodyfikatorów polskiej ortografii czy gramatyki nie zagrażała kościelna klątwa, co wcale nie oznacza, iż próbując zrozumieć kulturę odmieną, możemy poprzestać na traktowaniu tego rodzaju zjawisk jedynie jako egzotycznej anegdoty.

¹⁹ Pomijamy tu, na przykład, bardzo interesujące zjawisko z ostatnich lat, a mianowicie fakt, że we współczesnej Serbii publikacja jakichkolwiek tekstów alfabetem **łacińskim** stanowi rodzaj **politycznej** deklaracji. Oznacza, że autor i wydawca przyjmują postawę „kosmopolityczną”, czyli – mówiąc po prostu – że ideologia nacjonalizmu jest im obca.

²⁰ Zob. M. Brzezina, *Propozycje zastosowania graždanki do języka polskiego z drugiej połowy XIX wieku* [w:] *Słowianie wschodni. Między językiem a kulturą. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wiesławowi Witkowskiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, A. Bolek, A. Fałowski, B. Zinkiewicz-Tomanek (red.), Kraków 1997, s. 162–167.

KOSOWO, PIEMONT, JUGOSŁAWIA. O NIEBEZPIECZEŃSTWACH PROJEKTOWANIA HISTORII

Istotne, czyli skutkujące w społecznej praktyce, projekty polityczne posiadają z reguły specyficzną dla siebie motywację, która staje się ich ideologicznym zapleczem i systemem odniesienia. Jeżeli motywacja ta jest emocjonalnie trafna i zdoła się zakorzenić w zbiorowej wyobraźni, to z biegiem czasu jej składowe zyskują status trwałego elementu historycznej tradycji albo wręcz – historycznego mitu. Następuje ich przemieszczenie w sferę symbolicznego języka, za pomocą którego społeczność opisuje swoje losy, nadaje sens biegowi minionych zdarzeń, wyjaśnia swą aktualną sytuację, definiuje własną tożsamość oraz próbuje nakreślić pożądany obraz przyszłych dziejów.

Hasła przytoczone w tytule niniejszej pracy, właśnie na skutek takiego przemieszczenia w sferę symboliczną, stanowią istotny składnik języka politycznego, który obecnie funkcjonuje na terytorium postjugosłowiańskim. Należałoby je zatem rozpatrywać jako elementy swoistego kodu, który – charakteryzując sytuacje aktualne – odnosi je zarazem do historycznej przeszłości poszczególnych wspólnot narodowych. Za jego pomocą członkowie tych wspólnot umieszczają bieżące wydarzenia i konflikty w kontekście „historii pamiętanej”, postrzeganej przez samych zainteresowanych jako „pamięć historii”. Istotnym współczynnikiem tej sytuacji i tego symbolicznego języka jest fakt, że w toku dziejów nastąpiła w jego obrębie szczególnego rodzaju interferencja odmiennych „historii pamiętanych”, wykreowanych przez różne narody sąsiadujące i współlegzystujące na tym terytorium.

Z tego powodu – w ramach współczesnych wypowiedzi członków owych wspólnot – napotykamy na niezwykle konglomeraty spuścizny różnych epok i rozmaitych społeczności narodowych. Dlatego też ich poprawne odczytanie wymaga znajomości tego specyficznego kodu. Jest on, naturalnie, rodzajem struktury sekundarnej, powstałej w punkcie przecięcia narodowych mitologii, stereotypów historycznych i etnicznych oraz różnorodnych formuł propagandowych aktualnego dyskursu politycznego:

W Skopje Kim Mehmeti wzrusza ramionami w geście rozpaczy. – Ja nie wierzę w miłość między państwem a obywatelami. Wierzę natomiast w obowiązki: państwa w stosunku do mnie i moje w stosunku do państwa. I chcę spełniać moje obowiązki w stosunku do tego państwa, chcę, aby Macedonia była moim państwem. A macedońskie władze w stosunku do nas zachowują się tak, jakbyśmy mieli rezerwową ojczyznę. (...) prawdziwy albański problem i tak nie znajduje się w Macedonii, lecz w Kosowie. (...) Gdyby tam sprawy korzystnie rozwiązano, napięcie tutaj by zniknęło.

– Korzystnie?

– Czyli gdyby skończyło się niezależnością Kosowa. (...) My tutaj jeszcze mamy szansę na zbudowanie prawdziwego wieloetnicznego państwa, Serbowie tę szansę przepuścili. (...) Kosowo musi się zjednoczyć z Albanią. Ta granica zniknie. Musi. Innych granic nie musimy zmieniać, powinniśmy je tylko otworzyć, tak by Albańczycy kulturowo mogli funkcjonować jako jeden naród.

– Widzisz, ja tutaj mogę walczyć o wieloetniczne państwo. Ale gdyby jutro wybuchła wojna w Kosowie, wziąłbym broń i poszedł walczyć o wolność moich rodaków. Dla mnie Kosowo jest **albańskim Piemontem**, nie Albania. To w Kosowie teraz bronimy godności wszystkich Albańczyków. I wiem jedno: Albańczycy będą mieli tyle, ile będą w stanie sobie wziąć. Historia uznaje jeden argument – argument siły¹.

Przytoczona wypowiedź stanowi fragment reportażu oddającego atmosferę zastarzałego i wciąż narastającego konfliktu, który już wkrótce, po upływie niespełna dwóch miesięcy, miał zyskać nader dramatyczny wymiar. Dla czytelników polskiej gazety, niezorientowanych w postjugosłowiańskich realiach, poszczególne fragmenty tej wypowiedzi mogą brzmieć zarówno anachronicznie (na poziomie stylu), jak i niezbyt spójnie (na poziomie ideowych odwołań). Tam, gdzie niedawno zakończyła się wojna, ktoś mówi o niezbędności następnego krwawego starcia. Swoje przekonania wyraża zaś, posługując się (pozornie) niespójnym konglomeratem retoryki liberalnej i nacjonalistycznej, w jej współczesnym i (post)romantycznym wydaniu. Wyrażane w ten sposób racje wydają się „nazbyt irracjonalne”, aby wywołać rzeczywiste, dramatyczne następstwa.

Powierzchniowa struktura tego tekstu łatwo może wprowadzić w błąd czytelnika, który nie potrafi zidentyfikować sekundarnych kodów, konstytuujących jego istotny sens. Odczytanie tego sensu wymaga bowiem równoczesnej aktualizacji co najmniej kilku z nich, spośród których najważniejsze są:

- 1) zmitologizowane narracje historyczne rozmaitej proveniencji,
- 2) dyskursy polityczne niedawnej przeszłości (lokalne warianty komunikacyjnej nowomowy i obowiązujące w ich obrębie tabu),
- 3) odnowione dyskursy polityczne romantycznych i dwudziestowiecznych nacjonalizmów,
- 4) aktualna pragmatyka sytuacyjna cytowanej wypowiedzi, która nakazuje formułowanie swych przekonań w języku akceptowalnym dla jej adresatów – reprezentantów „świata” czy „Europy”.

¹ A. Uzelac, *Trzy ojczyzny Albańczyków*, „Gazeta Wyborcza Magazyn”, nr 4 (225), 23–24 I 1998, s. 10, podkr. MDP.

Z tego ostatniego języka pochodzi np. wywód dotyczący stosunku **państwo** – **obywatel**, a także przywołana idea **państwa wieloetnicznego**, którą obecna sytuacja na Bałkanie pozbawiła – w przekonaniu Kima Mehmeti – praktycznego znaczenia. Idea ta jednak w dalszym ciągu nie przestaje być ważkim argumentem w dyskusji ze światem zachodnim, światem który „nie rozumie naszej specyfiki”. Rozmówca dziennikarki „Gazety Wyborczej” świetnie zdaje sobie z tego sprawę. Wyraża więc szacunek i akceptację dla „państwa **prawdziwie wieloetnicznego**”, o które w Macedonii „jeszcze można walczyć” (choć i ona traktuje Albańczyków tak, „jakby mieli zapasową ojczyznę”), ale którego wizja nie pozostaje w żadnym związku z aktualną sytuacją w Serbii i w Kosowie.

W podtekście tak zbudowanej wypowiedzi zawiera się jeszcze jedna, nader istotna dla nadawcy informacja: jego rodacy – **wszyscy** Albańczycy, **naród** – nie ponoszą odpowiedzialności za to fiasko. Są dyskryminowani od tak dawna i w sposób tak brutalny, że – wbrew własnej woli – znaleźli się w sytuacji przymusowej: nie pozostało im nic poza „obroną własnej **godności**”².

Co ciekawe – to pojęcie, związane przecież z indywidualistyczną, a zwłaszcza personalistyczną wizją ludzkiej kondycji, jest w obrębie cytowanej wypowiedzi traktowane jako niesprzeczne z innym, zaczerpniętym z frazeologii dwudziestowiecznych totalitaryzmów: **historia uznaje jeden argument – argument siły**. Ich fundamentalną przeciwstawność likwiduje bowiem obraz **uoso-bionej zbiorowości** przedstawionej jako **ofiara**, której dawne i obecne cierpienia, której gorycz i dotychczasowa bezsilność znajdują uzasadniony wyraz w owej figurze „historiozoficznego cynizmu”.

W ten sposób powstaje przekaz niezwerbalizowany bezpośrednio, a jednak komunikujący treści rzeczywiście istotne dla nadawcy, oczywiście dla jego własnej społeczności, a zarazem przekonujące i (relatywnie) zrozumiałe dla świata zewnętrznego: po **naszej** stronie (**wszystkich** Albańczyków/naszego **narodu/ofiary**) stoją racje historyczne, moralne i uczuciowe; po **ich** stronie (**wszystkich** Serbów/cudzego **państwa/ciemnizmy**) – jedynie naga przemoc. Ofierze nie pozostaje zatem nic innego, jak tylko – nawet wbrew własnej woli – przyjąć narzucone reguły gry. Ofiary nie można obciążać odpowiedzialnością za nieuniknione następstwa jej wszechstronnie zdeterminowanej, przymusowej sytuacji.

Wyjątkowość narodu-ofiary, fatalizm historii, imperatyw obrony godności tego narodu, niczym akcja antycznej tragedii, prowadzą w tej wypowiedzi do jedynie możliwego rozwiązania: do „niezależności Kosowa”, do tego, że „Kosowo musi zjednoczyć się z Albanią”. Te dwa stwierdzenia pojawiają się w porządku implikującym łączący je stosunek przyczynowo-skutkowy oraz ich

² Wnikliwą analizę funkcji tych dwu pojęć: **naród** (*narod*) i **godność** (*dostojanstvo*) we wczesnej (przejściowej – od komunistycznej nowomowy do wojującego nacjonalizmu) fazie formowania się współczesnego serbskiego dyskursu propagandowego znajdujemy w pracy Stjepana Gredelja, *Dogadjanje naroda u medijima – medijska produkcija konflikta* [w:] S. Slapsak, M. Milošević, R. Cvetičanin, S. Mihailović, V. Čurgus Kazimir, S. Gredelj, *Rat je počeo na Maksimiru. Govor mržnje u medijima* (Analiza pisanja „Politike” i „Borbe” 1987–1991), Medija centar, Beograd 1997, s. 158–159.

następstwo w czasie, choć i to również nie zostaje powiedziane wprost. Przydany im kontekst „historycznego fatalizmu” sugeruje, że ów związek ma charakter **konieczny**, a wynikający zeń kierunek rozwoju wydarzeń jest **nieunikniony**. Nic nie podlega tutaj wątpliwości, nie posiada alternatywy, wszystko zostało już rozstrzygnięte i nieuchronnie zmierza do punktu kulminacyjnego, poprzedzającego finał deterministycznie skonstruowanej akcji. Bohaterowi reportażu pozostaje spełnić rolę, którą narzuciła mu historia: udać się z bronią w rękę do „**albańskiego Piemontu**”, gdzie „**bronimy godności wszystkich Albańczyków**”.

W ten sposób – w diametralnie odwróconej funkcji, odczytywane przez nich jako ideologemy „*podivljalog* (zdziczałego, szalejącego – MDP) albańskiego nacjonalizmu” i „wojującego irredentyzmu”³ – powracają do Serbów ich własne, fundamentalne mity polityczne, które swoją aktualną postać uzyskiwały w ciągu dziewiętnastego i w pierwszych dziesięcioleciach dwudziestego stulecia.

Pierwszym z nich jest **Kosowo** jako zmitologizowana przestrzeń historycznej i religijnej tożsamości narodu, jako „serbskie Jeruzalem”. Drugim – **serbski Piemont** – jako znak wyjątkowej pozycji Serbii na Bałkanie i związanej z nią misji politycznej. Trzecim – **państwo Słowian** – jako synonim (w zależności od ideowego kontekstu) koncepcji federacyjnych, konfederacyjnych albo unifikacyjnych⁴.

Kosowo funkcjonuje w obrębie tego kodu jako **kolebka serbskości**, jako **narodowa nekropolia** i jako **narodowe sanktuarium**. Jest przestrzenią wielorako uświęconą, przestrzenią o wymiarze genezyjskim, pasyjnym i paruzyjnym⁵. Związane z nią fakty historyczne zostały niejako przeniesione poza obszar weryfikowalnej wiedzy o wydarzeniach, poza realnie wpływający czas i związane z nim zmiany społeczne, etniczne i polityczne. Taki stan rzeczy jest współcześnie podtrzymywany przez edukacyjną i propagandową politykę państwa, która jednak – co trzeba zaznaczyć – trafia na podatny grunt społeczny:

³ Tak określa niepodległościowe ambicje kosowskich Albańczyków większość serbskich mediów i oficjalna propaganda polityczna.

⁴ W tym ostatnim przypadku **państwo Słowian** to znak sytuacji przejściowej, etapu na drodze do realizacji serbskich celów narodowych.

⁵ Te epitety zaczerpnięte z języka teologii trzeba, naturalnie, traktować jako metafory oddające mentalny i emocjonalny status Kosowa w symbolicznym języku, jakim operuje serbska mitologia narodowa. Charakterystyczna jest dla niej sakralizacja historii, utożsamianie serbskości z prawosławiem (*svetosavlje* – nauczanie, kult i legenda św. Sawy – jako narodowa wersja prawosławia), nader często podlegające politycznej manipulacji, dominacja świadomości „plemiennej” (zob. R. Konstantinović, *Filosofija palanke*, Beograd 1981), której towarzyszy upolityczniony „kult przodków” oraz „mit granicy” wyznaczanej przez „serbskie groby” i wreszcie – motyw „pomsty za Kosowo” jako warunku wypełnienia się serbskich dziejów, nastania „nowego Jeruzalem”, czyli oddania narodowi-ofierze, kolejnemu narodowi wybranemu, sprawiedliwości przez Boga i Historię; zob. J. Rapacka, *Z dziejów mitu kosowskiego. Od Miloša Obilicia do Gavрила Principa* [w:] teŹe, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, s. 113–124.

Mało jest obszarów Serbii, o których serbski uczeń dowiaduje się tyle, ile o Kosowie. Wiedza ta jednak kończy się na historycznych mitach o serbskiej wielkości, wzbogaczonych współczesnymi uprzedzeniami do wrogich i zacofanych Albańczyków. Serbski uczeń szkoły średniej szczegółowo zapoznaje się z pieśniami epickimi opisującymi wielką bitwę na Kosowym Polu w 1389 roku, po której Serbia na 500 lat utraciła niezależność. Pieśni twierdzą, że stało się to wskutek bohaterskiej decyzji księcia Lazara, który w przededniu bitwy wybrał dla swego narodu klęskę i „królestwo niebieskie” zamiast zwycięstwa i „królestwa ziemskiego”. O zamieszkujących Kosowo Albańczykach zaś wiedzą tyle, że mają największy stopień niepiśmienności i przyrostu naturalnego w Europie oraz że od lat chcą oderwać od Serbii tę najbardziej drogocenną jej część, tę „serbską Jerozolimę”.

Większość Serbów przyjeżdża tu tylko raz – z nudną, jednodniową szkolną wycieczką, która stara się opuścić Kosowo jeszcze przed zmrokiem.

Tymczasem mieszkający tu Albańczycy (stanowiący aktualnie 90% ludności Kosowa – MDP) karmią się własnymi, może mniej malowniczymi, ale jednakowo silnymi mitami – o tym, że są najstarszym narodem na Bałkanach, spadkobiercami starożytnych Ilirów, których historyczne korzenie sięgają czasów, gdy nie było tu jeszcze Słowian; o tym, jak książę Skanderbeg (znany Polakom głównie z etykiety „albańskiego koniaku” – MDP) dzielnie bronił Europy przed tureckim najazdem, a Europa się za to Albańczykom odwdzięczyła, dzieląc ich na pół i zostawiając pod władzą wrogich sąsiadów (po wojnach bałkańskich i I wojnie światowej – MDP); o tym, jak w nie tak dalekim 1878 roku w mieście Prizren delegaci ze wszystkich zamieszkanym przez Albańczyków obszarów złożyli przysięgę, że oni i ich synowie będą walczyć o zjednoczenie narodowe.

Wewnątrz złożonej z tych mitów historycznej toczy się jeden z najbardziej zaciekle politycznych konfliktów na Bałkanach, w którym i bez wypowiedzianej wojny w ciągu ostatnich 15 lat zginęły setki ludzi.

– Mity te są nie tylko przestarzałe, ale po prostu antycywilizacyjne – wzrusza ramionami Milenko Karan, emerytowany profesor uniwersytetu w Prisztinie. Profesor jest jednym z rzadkich Serbów, którzy wciąż cieszą się szacunkiem wśród Albańczyków. Już od 40 lat obserwuje stosunki dwóch narodów i z upływem czasu znajduje coraz mniej powodów do optymizmu. – Tę mitologię narodową powinniśmy umieścić tam, gdzie jest jej miejsce: w skansenie. Ale ona, niestety, wciąż żyje... Dzisiaj w Kosowie nadal można spotkać wykształconego Albańczyka i wykształconego Serba, którzy się pokłócą o to, kto był większym bohaterem: albański Skanderbeg czy serbski królewicz Marko (bohater ludowych pieśni epickich, które opowiadają o walkach z Turkami – MDP)... I rozejdą się jako śmiertelni wrogowie, a historyczną prawdą jest, że i Skanderbeg, i królewicz Marko byli tureckimi wasalami⁶.

Ten popularny i z natury rzeczy powierzchowny opis psychologicznego konfliktu narodowych mitologii i realnego konfliktu narodów przytaczamy tutaj jako ilustrację stanu świadomości, a zarazem stanu politycznej bezradności tych Serbów, którzy – bezskutecznie – próbują ów konflikt „umieścić w skansenie”. Racje intelektualne i pragmatyczne wskazują na to, że jego miejsce jest właśnie tam. Jednak tym racjom przeciwstawiają się – o wiele od nich potężniejsze –

⁶ A. Uzelac, *Serbska Jerozolima*, „Gazeta Wyborcza Świąteczna”, nr 68 (2664), 21–22 marca 1998, s.16.

symboliczne znaczenia i emocjonalne wartości języka zmitologizowanej tradycji historycznej.

Idea „**serbskiego Piemontu**” jest ściśle zakorzeniona w tej właśnie tradycji. W swoim czasie okazała się bardzo nośna, ponieważ była efektem skutecznej translacji pojęciowej. „Tłumaczyła” archaiczną, wpływającą przede wszystkim z folklorystycznych źródeł, wizję narodowej historii jako „dziejów uświęconych” – *Kosovskog zaveta*⁷ – na bardziej nowoczesny język serbskiej polityki i dyplomacji drugiej połowy dziewiętnastego stulecia.

Język ten, jako narzędzie ekspresji romantycznego nacjonalizmu, nadal odwoływał się przede wszystkim do wzorców, wartości i emocji kulturowanych w świecie „pieśni gminnej”. Ogromną rolę w owym procesie translacji spełniła myśl narodowa Vuka Karadżicia. To dzięki jego działalności i jego tekstom, ze słynnym manifestem *Srbi svi i svuda* (1836) na czele, zakorzeniło się w świadomości serbskiej przekonanie o nie tylko duchowym, ale i politycznym posłannictwie Serbów. Jego istotę stanowiła, według Karadżicia, konieczność zjednoczenia *Srba sva tri zakona* (Serbów wszystkich trzech wyznań). W koncepcjach niewiele późniejszych hasło to, początkowo prezentowane jako postulat wskazujący na konieczność przekształcenia więzi językowej w fundament świadomej siebie wspólnoty kulturalnej, przybrało postać celu politycznego. Zostało skonkretyzowane terytorialnie, organizacyjnie i – w końcu – militarnie, nie tracąc przy tym swego metafizycznego wymiaru i swojej emocjonalnej siły. Źródłem pierwszego z tych atrybutów była głęboko zakorzeniona w serbskiej tradycji sakralizacja historii, źródłem drugiego natomiast – równie potężny i brzemienny w skutki ludowy mit historyczny. Karadzić wzbogacił tradycyjny słownik narodowych symboli „leksemami” zaczerpniętymi z romantycznej filologii i historiozofii, budując wizję jedności wszystkich Serbów opartej nie na wyznaniu czy przynależności państwowej, lecz na wspólnocie *roda i jezika* (pochodzenia i języka). W ten sposób, w połowie dziewiętnastego stulecia, słownik ów został uzupełniony o dalsze zmitologizowane wyobrażenia, uzasadnione „naukowo” i wsparte „racjonalnymi” argumentami współczesnego autorytetu⁸.

Nic więc dziwnego, że *Conseils sur la conduite a suivre par la Serbie* (1843, Rady co do postępowania Serbii) księcia Adama Czartoryskiego, przekształcone w *Plan* (1844) przez jego emisariusza Františka Zacha, a wskazujące (z powodów czysto politycznych) na wyjątkowe miejsce Serbów pośród Słowian „tureckich” i „austriackich”, zostały niemal natychmiast podchwyczone i zaadaptowane jako program wyznaczający ich najważniejsze cele narodowe oraz określający

⁷ Słowo *zavet* oznacza ślubowanie, także – śluby zakonne, ale również – zobowiązanie, wynikające z prawdy objawionej, które to znaczenie wiąże się z tradycją przekładu Pisma Św.: *Stari i Novi Zavet* to Stary i Nowy Testament. Inne jego znaczenia – testament i przymierze – również są aktualizowane w związku z tym mitologemem.

⁸ Użyte tutaj cudzysłowy nie oznaczają intencji ironicznej; są sygnałem podwójnego w istocie cytatu: po pierwsze – świadomości romantycznej, po drugie – tego, że niektóre jej „skamienieliny” przetrwały i wciąż jeszcze, w niezmienionej postaci, tj. bez żadnych cudzysłowów, funkcjonują we współczesnym dyskursie polityczno-propagandowym.

istotę ich historycznego posłannictwa. Dokonał tego jeden z najwybitniejszych serbskich polityków dziewiętnastego stulecia, Ilija Garašanin (1812–1874), podówczas minister spraw wewnętrznych Księstwa Serbskiego, w swoim tekście zatytułowanym *Načertanije. Program spoljašne i nacionalne politike Srbije na koncu 1844 godine* (1844, *Zarys. Program zagranicznej i narodowej polityki Serbii na końcu 1844 roku*)⁹.

W „preambule” *Načertanija* Garašanin stwierdza:

Serbia musi stanąć w szeregu innych państw europejskich również i w tym względzie, że stworzy plan swojej przyszłości, czyli – że tak powiem – zamyśli swoją ojczyzną politykę i podług jej najważniejszych zasad postępować będzie przez czas dłuższy i we wszystkich swoich sprawach w zgodzie z ową kierować się będzie.

Poruszenie i falowanie pomiędzy Słowianami prawdziwie rozpoczęło się i nie ustanie już nigdy. Serbia musi to poruszenie, a i rolę albo zadanie, które w tym poruszeniu do wykonania mieć będzie, rozpoznać bardzo dobrze.

Jeżeli Serbia dobrze oceni, czym jest teraz? w jakim jest położeniu? i jakie narody ją otaczają? to musi przekonać się o tym, że jest mała, że w takim położeniu nie wolno jej pozostać, i że tylko w sojuszu z **innymi otaczającymi ją narodami** swoją przyszłość i swoje zadanie widzieć musi.

Z tego owóż poznania wynika linia i fundament serbskiej polityki, a to jest – aby nie ograniczała się do swoich dzisiejszych granic, ale ku połączeniu z **wszystkimi otaczającymi ją narodami serbskimi** podążała.

Jeżeli Serbia się takiej polityki mocno trzymać nie będzie albo, co gorsza, takową odrzuci i nie poczyni temu zadaniu dobrze przemyślanego planu, to przez cudzoziemskie wichury niczym mała łódka to tu, to tam ciskaną będzie, aż w końcu na głaz potężny natrafi, na którym się w drobne części z kretelem rozbije¹⁰.

Najistotniejszym momentem *Načertanija* jako całości jest – wielokrotnie omawiana przez historyków – wizja sojuszu i przyszłego zjednoczenia Słowian na gruzach cesarstwa tureckiego, które:

rozpaść się musi i ten rozpad tylko na dwa sposoby dokonać się może.

1. Albo cesarstwo będzie podzielone; albo
2. Będzie odbudowane przez swoich chrześcijańskich mieszkańców¹¹.

⁹ Obszerną literaturę historyczną dotyczącą tego zagadnienia, a także charakterystyczną informację, że był to dokument tajny, opublikowany po raz pierwszy dopiero w 1906 r., podaje M. Valentić w swoim artykule *Prva programska formulacija velikosrpske ideje* [w:] *Izvori velikosrpske agresije. Rasprave/Dokumenti/Kartografski prikazi*, B. Čović (red.), Zagreb 1991, s. 41–64. Valentić jednoznacznie traktuje program Garašanina jako jedno ze „źródeł wielkoserbskiej agresji”, polemizując z interpretacjami tych historyków, którzy widzieli w nim projekt „jugosłowiański”, analogiczny do programu chorwackiego iliryzmu lat trzydziestych i czterdziestych dziewiętnastego wieku lub jugoslawizmu z drugiej połowy stulecia, związanego z postacią sławońskiego biskupa, przywódcy chorwackiej Partii Narodowej, Josipa Strossmayera (1815–1905).

¹⁰ Cyt. za: *Izvori velikosrpske agresije*, op.cit., s. 65, tłum. i podkr. MDP.

¹¹ Ibidem, s. 66.

Przyglądając się owemu programowi bardziej uważnie, już w jego „preamble” dostrzegamy zmienną ewolucję terminologiczną: **inne narody** z jej trzeciego zdania, w następnym zostają przemianowane na **inne narody serbskie**. Oczywiście, narzuca to konieczność refleksji nad możliwymi znaczeniami oraz implikacjami słowa „naród” w tekście Garašanina. Dalsza uważna lektura jego programu prowadzi nas do wniosku, że w *Načertaniju* mamy do czynienia z charakterystyczną interferencją znaczeniową trzech ważnych dla niego pojęć: narodu „politycznego”, etnosu i państwa. Autor używa słowa naród raz w pierwszym, kiedy indziej – w drugim znaczeniu, w jeszcze innych przypadkach jego desygnatem staje się cała zbiorowość żyjąca w granicach państwa przyszłego, którego terytorium i pozycja stanowiłyby swoiste zamknięcie kołowego, a nie linearnego czasu serbskich dziejów:

Państwo serbskie, które znalazło już swój szczęśliwy początek, ale które potężnieć i rozszerzać się musi, ma swoją podstawę i opokę w cesarstwie serbskim 13-ego i 14-ego stulecia, w bogatej i sławnej serbskiej historii. Z historii tej wiadomo, że serbscy carowie cesarstwu greckiemu rozmach odbierać poczęli i rychły by mu koniec uczynili, i tak na miejsce upadłego cesarstwa wschodnio-rzymskiego **serbsko-słowiańskie** postawili i takimż sposobem owo zastąpili. Car Dušan Mocny przyjął już był herb cesarstwa greckiego. Nadejście Turków na czas długi przemianę tę **przerwało**, ale teraz, skoro potęga turecka złamaną jest i unicestwioną, duch ten winien rozpocząć działanie, praw swoich na powrót dochodzić i **przerwaną swą czynność dalej na nowo prowadzić**¹².

Garašanin podkreśla dalej, że nieodzownym warunkiem wypełnienia tego posłannictwa i tego testamentu jest stopniowe zjednoczenie wszystkich okolicznych narodów (słowiańskich/serbskich) pod dziedzicznym berłem serbskiej dynastii Karadjordjevićów. Jest to ten moment, który pozwala nam stwierdzić, że pomimo iż nazwa **Piemont** nie pojawia się w tym tekście, to jego autor w istocie projektuje dla Serbii taką samą rolę, jaką w latach 1831–1849 Królestwo Sardynii odgrywało w ruchu zwanym *risorgimento*, którego celem było wyzwolenie i zjednoczenie Włoch pod wodzą dynastii sabaudzkiej:

Skoro już stanowczo wiadomo, czego chcemy, i skoro chcemy tego wytrwale i mocno, to rozumna władza wnet łatwo i szybko znajdzie sposoby dla osiągnięcia wyznaczonego celu, bo naród serbski tak jest dobry, że wszystko z nim, byle rozumnie, osiągnąć można. (...)

Aby ustalić, co można uczynić i jak postąpić w tym dziele, władza wiedzieć musi, w jakim się położeniu znajdują narody wszystkich prowincji Serbię otaczających. (...) Specjalnie wywieść się trzeba o Bośnię i Hercegowinę, Czarną Górę i Północną Albanię. Potrzebne jest poznać dokładnie stan Sławonii, Chorwacji i Dalmacji, a wiadomym jest, że przypadną tutaj i narody Sremu, Banatu i Bački. (...) Co w jakiej prowincji o Serbii myślą, czego naród od Serbii oczekuje, czego ludzie od niej chcą i czego się od niej boją. Trzeba do tego i to dodać, co każdemu wysłannikowi o serbskiej polityce terazniejszej powiedzieć i oznajmić wolno; jakie nadzieje obudzić, na co uwagę i skupienie, specjalnie tamtejszych Serbii przyjaciół, zwrócić powinien¹³.

¹² Ibidem, s. 67, podkr. MDP.

¹³ Ibidem, s. 68–69.

„Narody wszystkich prowincji Serbię otaczających” to, jak wynika z innych fragmentów tekstu, narody etnicznie „serbskie”/„słowiańskie” pozostające poza państwowymi granicami Serbii. Zadaniem emisariuszy jest, między innymi, uświadomienie owym narodom ich etnicznej „serbskości”/„słowiańskości” i przekucie tej świadomości ideowej w realne, proserbskie działania polityczne. Serbska państwowość jest bowiem w programie Garašanina zaprezentowana jako jedyny w tym regionie ośrodek, wokół którego „kamień po kamieniu” (prowincja po prowincji) można na fundamencie słowiańskim odbudować leżącą w gruzach potęgę imperium tureckiego. Przyszła Serbia jawi się zatem jako Hegłowskie wcielenie słowiańskiego ducha narodowego, który serbski jest w istocie o tyle, o ile jedynie Serbia potrafiła go zachować przez wieki niewoli i nadać mu obiektywną formę bytu **państwowego**.

Kilkadziesiąt lat później **Piemont** należy już do obiegowych haseł języka serbskiej polityki, a implikowane przez to hasło treści wiążą się bezpośrednio z ideą Wielkiej Serbii, czyli homogenicznego państwa **narodowego**, którego terytorium ponawia utrwaloną w zmitologizowanej tradycji przestrzeń *carstva Dušanova*.

Charakterystycznym tego przykładem jest niewielki, lecz nader pouczający tekst, opublikowany na łamach zagrzebskiego pisma „Srbobran” w roku 1902¹⁴. Jest to wypowiedź jaskrawo antychorwacka, ale nie ten jej aspekt stanowić będzie podstawowy przedmiot naszego zainteresowania. Bardziej istotną jej właściwością jest dla nas sposób, w jaki autor posługuje się symbolem **Piemontu**. Jakie przypisuje mu znaczenia i jakiego typu argumentacją obudowuje wywód, który prowadzić ma do oczywistego dlań wniosku, że prawdziwym Piemontem Bałkanu są *Srbi i Srpstvo* (**Serbowie i Serbskość**), a nie – jak u Garašanina – *Srbija* (**Serbia**). Że stanowią jedyną w tym regionie siłę nie tylko państwowo-, ale i narodotwórczą.

Najbardziej uderzającą cechą tego wyraźnie propagandowego i bardzo napaśliwego tekstu jest to, że zawarty w nim przekaz tradycyjnych, zmitologizowanych wyobrażeń i związanych z nimi treści emocjonalnych zbudowany jest według podstawowych reguł ówczesnego dyskursu naukowego. Już sama kompozycja tekstu: – „stan badań”, teza, argumentacja, wnioski – narzucić ma odbiorcy taki model lektury, który sytuuje ten nacjonalistyczny manifest w polu „racjonalnego dowodzenia”, a nie „emocjonalnego porywu”. Także jego leksyka i frazeologia, konstrukcje składniowe, przypisy odsyłające do naukowych autorytetów lub empirycznych danych, typ segmentacji wreszcie – stanowią wyrazistą aktualizację wzorców stylu naukowego, a nie publicystycznego czy propagandowego. Oto niewielka próbka, w której bez trudu odnajdujemy wszystkie te właściwości:

¹⁴ N. Stojanović, *Do istrage vaše ili naše*, cyt. za: *Izvori velikosrpske agresije*, op.cit., s. 99–105.

(...) Serbowie i Chorwaci stanowią, według niektórych autorów, dwa plemiona tego samego narodu; według innych – dwa odrębne narody (narodowości); według jeszcze innych – jeden naród, jedno plemię. –

Jak dotąd rozpatrywano u nas ten problem wyłącznie ze stanowiska filologiczno-etnograficznego. Było ono alfą i omegą również dla polityków. Lecz jeśli nawet stanowisko takie należy do najważniejszych, to jednak nie stanowi ono jedynie możliwego punktu widzenia. Dowodzą tego najjaśniej osiągane przez nas rezultaty polityczne.

W odróżnieniu od filologów i etnografów, podjęliśmy w niniejszej pracy próbę zwrócenia uwagi na socjologiczny aspekt tego problemu, opierając się przede wszystkim na uznanej teorii Gumpłowicza, która głosi, że plemię (Stamm) stanowi życiowy produkt etniczny, naród (Volk) jest aktem/tworem¹⁵ politycznym, a narodowość (Nationalität) zjawiskiem kulturalnym, dziełem kultury. Plemię uosabia jedność etniczną, a narodowość – moralną i duchową.

W rezultacie – całkowicie odrzucamy tutaj filologiczny punkt widzenia, który mówi o jednym narodzie i dwu plemionach, ponieważ jest to równoznaczne z lekceważeniem kulturalnego i politycznego dorobku obydwu, że się tak wyrazimy, nieszczęsnych zbiorowości, połączonych jedynie wspólnotą pochodzenia¹⁶.

Taka struktura stylistyczna tekstu jest bardzo istotna z punktu widzenia jego pragmatyki. Narzuca jego odbiór jako zbioru „naukowo dowiedzionych faktów”, z których należy wyciągnąć naukowo poprawne (a więc – jedynie słuszne) wnioski, stanowiące solidną, opartą na rezultatach badań historycznych i socjologicznych, podstawę działalności politycznej.

Całość autorskiego wywodu służy udowodnieniu trzech podstawowych tez:

- 1) Chorwaci nie są narodem w rozumieniu wyżej zacytowanej definicji;
- 2) ich rzekome dążenia narodowe są w istocie artykulacją politycznych interesów klerykalnej (katolickiej) „kliki”, która pozostaje w izolacji od własnej społeczności;
- 3) serbsko-chorwacki antagonizm nie jest konfliktem dwu narodów, lecz konfrontacją świadomego patriotyzmu i historycznie udokumentowanego poczucia narodowego Serbów z brakiem takiego poczucia i niewolniczym oddaniem cudzej sprawie (Watykanu i Austrii), charakterystycznym dla Chorwatów.

Wnioski, jakie stąd wypływają, autor formułuje następująco:

Walka prowadzona na całym świecie pomiędzy liberalizmem a ultramontańskim kosmopolityzmem u nas przybrała postać walki pomiędzy Serbami a Chorwatami. (...)

Ludzie wolni opowiedzieli się za wolną i postępową Serbskością, a niewolnicy obcych – za służalczą wobec nich i wstecznicą Chorwackością.

Jest to, jak sądzimy, najlepszy dowód na to, że dzielą nas wyłącznie wyobrażenia na temat wolności, czyli że stanowimy **dwie partie polityczne**.

W walce pomiędzy tymi stronnictwami nie może być mowy o „zgodzie”, ponieważ kierujące nimi zasady są z gruntu przeciwstawne; Chorwaci są bowiem awangardą obcych interesów, Serbowie zaś zwolennikami zasady „Bałkan – dla narodów bałkańskich”.

¹⁵ Użyte w oryginale słowo *delo* ma znaczenie zarówno *czynu*, jak i *działa*; stąd pojawiająca się w przekładzie oboczność semantyczna.

¹⁶ Ibidem, s. 99, podkr. MDP.

Na tej podstawie Serbowie mogą i muszą połączyć się z innymi narodami bałkańskimi, pozostawiając na później rozwiązanie wewnętrznych bałkańskich problemów. Chorwaci, jako przedstawiciele obcych zaborczych interesów, są z tego porozumienia całkowicie wykluczeni, nie jako naród o jakichś określonych cechach, lecz jako naród, który dopuścił do tego, aby go reprezentowały i aby o jego losach decydowały nieliczne kliki, w sposób oczywisty zaprzędane cudzym interesom.

Ta walka musi być prowadzona „*do istrage naše ili vaše*”¹⁷. Któreś stronnictwo musi w niej ulec. Że będą to Chorwaci, gwarantuje nam ich położenie geograficzne, to, że są mniejszością, fakt, że wszędzie żyją przemieszani z Serbami, a także reguły ogólnego procesu ewolucyjnego, w świetle których Serbskość oznacza postęp¹⁸.

Symbol **Piemontu** odgrywa w tym wywodzie niemałą rolę, choć przywołany zostaje tylko dwukrotnie. Sposób jego użycia wskazuje na to, że w świadomości czytelników tekstu Stojanovicia jego podstawowe znaczenie, *implicite* obecne w programie Garašanina, zostało już całkowicie utrwalone, i to wraz ze wszystkimi pozytywnymi konotacjami, wynikającymi z dalszego biegu wydarzeń na sąsiednim półwyspie. Wygrana wojna z Austrią, zjednoczenie Włoch, przeniesienie stolicy do Rzymu, trwałe panowanie dynastii sabaudzkiej, czyli historyczny sukces Piemontu, są faktami ogólnie znanymi. „Ogólny proces ewolucyjny” przyniósł zatem potwierdzenie słuszności idei politycznych implikowanych przez ten symbol, a zarazem stanowi gwarancję sukcesu dla tych, którzy rzeczywiście działają w zgodzie z kierunkiem owego procesu. Dla tych, którzy właściwie pojmują swoją historyczną misję i naprawdę dysponują możliwościami jej realizacji.

Piemont funkcjonuje zatem w tekście Stojanovicia jako symbol **obiegowy**, przywołujący takie wartości, jak: świadoma tożsamość narodowa, historycznie ugruntowana podmiotowość narodu i wreszcie – sukces polityczny, który polega na skutecznym zrealizowaniu obydwu tych wartości w formie homogenicznego państwa narodowego. Jednak najważniejsze jest to, że wszystkie te atrybuty równocześnie i bezdyskusyjnie przysługują i **Piemontowi**, i **Serbskości**, wskutek czego **Serbowie** stają się „pomazańcami” idei i emocji ewokowanych i konotowanych przez symbol Piemontu, **Serbia** zaś – znakiem przyszłego państwa, tożsamego z „Bałkanem – dla narodów bałkańskich”.

Obecna w tekście presupozycja – wpisane weń założenie, że symbol **Piemontu** funkcjonuje w taki właśnie sposób – pozwala autorowi na użycie go w roli polemicznego argumentu, w dwu podobnie skonstruowanych kontekstach:

Chorwaci nie posiadają ani odrębnego języka, ani jedności obyczaju, ani silnej wspólnoty egzystencji, ani też – co najważniejsze – poczucia wzajemnej przynależności, nie mogą więc stanowić odrębnej narodowości. Każdy, kto przewędrował kraje podlegające chorwackiej jurysdykcji, mógł się o tym przekonać w całej pełni. Chłop z okolic Zagrzebia nie tylko nie wie o tym, że ludzie zwani Chorwatami żyją w Dalmacji, Sławonii, Istrii, a nawet w Bośni, ale nie wie i o tym, że sam należy do rzeczonoj narodowości

¹⁷ Jest to wyrażenie idiomatyczne, odpowiadające polskiemu „do ostatniej kropli krwi”, „do końca”, lecz w przekładzie dosłownym brzmiące: „do naszego albo waszego wytępienia”.

¹⁸ N. Stojanović, *Do istrage vaše ili naše*, op.cit., s. 104–105.

chorwackiej. A jest to samo **centrum Piemontu**. Przyznajemy, że w innych krajach jest nieco lepiej. To właśnie pozostałe kraje dają Chorwackości tę odrobinę siły oporu, którą wykazuje się ona w walce z cudzoziemcami, ponieważ **wpływy kultury serbskiej są tam silniejsze**. Im bardziej jednak Chorwaci stają się Chorwatami (klerykałami), tym bardziej owa siła oporu słabnie¹⁹.

W Zagrzebiu, w centrum Chorwackości, prym wiodą cudzoziemcy. Przy pomocy tego miernika można stosunkowo dokładnie oznaczyć kulturalną siłę określonej nacji. Podczas gdy Serbowie odrzucają obcych (często nawet tutejszych), ponieważ za szczególny honor poczytują sobie – bycie Serbami, to Chorwaci każdego przyjmują z otwartymi rękoma; podczas gdy cudzoziemcy, często już w drugim pokoleniu, stają się u nas Serbami nie tylko z nazwy, ale i w znaczeniu kulturalnym, to u Chorwatów nawet swojego języka zmienić nie chcą. Kto chociaż raz przespacerował się ulicami któregoś z większych miast **chorwackiego Piemontu**, ten łatwo mógł się o tym przekonać²⁰.

Symbol **Piemontu** służy więc tutaj zdyskredytowaniu politycznego rywala, a jego polemiczną skuteczność wzmacnia agresywna krytyka trzech projektów zjednoczeniowych, obecnych w dziewiętnastowiecznej polityce chorwackiej. Stojanović z taką samą energią atakuje iliryzm Ljudevita Gaja (1809–1872) – oparty na idei unifikacyjnego kompromisu, jugoslawizm Josipa Strossmayera – postulujący chorwackie przywództwo kulturalne, jak i radykalnie narodową wizję Wielkiej Chorwacji Ante Starčevicia (1823–1896) – posiadającej „historyczne prawo” również i do terytoriów (nieistniejącego w opinii Starčevicia) narodu serbskiego²¹. Wszystkie te koncepcje zostają więc skonfrontowane z „naturalną” i „oczywistą” symboliką Piemontu, co w rezultacie umożliwia zaprezentowanie ich jako prostej, właściwie agenturalnej transmisji obcych interesów:

Jest rzeczą bardzo interesującą obserwować, jak rozdziły się u Chorwatów rozmaite nazwy i rozmaite pojęcia narodowości, porównując ten proces z kierunkami zainteresowania polityki austriackiej czy watykańskiej. Kiedy Austria potrzebowała silnej przeciwwagi dla Węgier, stworzono Ilirskość, która objąć miała Serbów, Chorwatów i Słowenów. (...) Gdy Serbowie nie wykazali najmniejszego nią zainteresowania, stworzono Jugosłowiańskość Strossmayera, do której już i Bułgarów zaliczono. Ruch ten pojawia się w tym okresie, w którym Austria prowadziła ostatnią już walkę z Węgrami, gdy zaczęło się tworzyć **państwo włoskie** i kiedy Austria zwróciła oczy na Bałkan. (...) Gdy się i te nadzieje rozwiały i zamiast jednolitej Austrii powstały dualistyczne Austro-Węgry, podzielone na strefę niemieckich i węgierskich interesów, zastosowano zasadę *divide et impera* – stworzono Chorwackość Starčevicia²².

¹⁹ Ibidem, s. 100, podkr. MDP.

²⁰ Ibidem, s. 103, podkr. MDP.

²¹ Obszerne charakterystyki tych postaci zawiera książka Joanny Rapackiej, *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997, s. 51–57 (Gaj), 170–176 (Starčević), 176–180 (Strossmayer).

²² N. Stojanović, *Do istrage vaše ili naše*, op.cit., s. 102.

Piemont stanowi więc w tekście Stojanovicia nie tylko symbol aktualnej i przyszłej „Serbskości”²³, która winna się politycznie zrealizować jako potężne państwo, ale również i konieczną przeciwwagę dla zagrażającego jej „światowego (katolickiego, germańskiego) spisku”, którego agenturalną ekspozyturą są wszelkie koncepcje alternatywne. Znak **Piemontu** zostaje więc paradoksalnie – zważywszy jego pochodzenie i kulturową przynależność rzeczywistego terytorium, którego jest nazwą – sfunkcjonalizowany jako znak semantycznie „podwojony”: jednoczący w swym symbolicznym znaczeniu archaiczną („ludową”) serbską ksenofobię z nowoczesnym („narodowym” i „naukowo uzasadnionym”) ekspansjonizmem.

W takim właśnie znaczeniu i roli symbol **Piemontu** pojawia się również w statucie słynnej organizacji *Ujedinjenje ili Smrt* (Zjednoczenie albo Śmierć), założonej w roku 1911, po aneksji Bośni i Hercegowiny w październiku 1908 roku, a dowodzonej przez ówczesnego szefa serbskiego wywiadu Dragutina Dimitrijevicia – Apisa²⁴. Przypomnijmy pierwszą część tego statutu, w której symbol ów znalazł się w bardzo eksponowanym miejscu i jest – podobnie jak u Stojanovicia – traktowany jako ideologiem ogólnie znany i konotowany pozytywnie. Jednak nowy kontekst, w jakim go tutaj usytuowano, dodaje mu jeszcze jeden istotny aspekt znaczeniowy:

I. CEL I NAZWA

Art. 1.

W celu urzeczywistnienia narodowych ideałów – zjednoczenia Serbskości – tworzy się organizację, której członkiem może być każdy Serb, bez względu na płeć, religię, miejsce urodzenia, jak też i każdy, kto będzie szczerze służył tej idei.

Art. 2.

Organizacja przedkłada walkę rewolucyjną ponad kulturalną, dlatego jest instytucją bezwzględnie tajną wobec szerszych kręgów.

Art. 3.

Organizacja nosi nazwę „Zjednoczenie albo Śmierć”.

Art. 4.

Aby wypełnić swoje zadanie organizacja:

²³ W przekładzie świadomie stosujemy formy *Ilirskość*, *Jugosłowiańskość*, *Serbskość*, *Chorwackość*, niezgodne z polskim zwyczajem językowym, aby zachować istotne dla oryginału rozróżnienia: *Hrvati*, *Hrvatstvo* (*Ilirstvo*, *Jugoslovenstvo*) – *Srbi*, *Srpstvo* (*Piemont*) – *pleme* (*Stamm*), *narod* (*Volk*), *narodnost* (*Nationalität*), prowadzące autora do wniosku, że tylko Serbowie są narodem i posiadają narodowość (Serbskość), Chorwaci natomiast znajdują się w pół drogi pomiędzy plemieniem (*Stamm*) a narodem (*Volk*), czego dowodem jest rozmaite w różnych momentach określanie przez chorwackich polityków własnej narodowości (Ilirskość, Jugosłowiańskość, Chorwackość).

²⁴ Nie wnikając w to, na ile świadomym aktem był wybór takiego właśnie przydomka czy pseudonimu, przypomnijmy chtoniczne (chaos, utożsamienie z Hefajstosem) i agrarne (byk jako bóstwo rolnicze i symbol płodności) konotacje, jakie przypisano egipskiemu Hapi w kręgu kultury greckiej.

- 1) Zgodnie ze swoim charakterem wpływa na wszystkie oficjalne czynniki w **Serbii jako Piemontcie**, na wszystkie jej warstwy społeczne i na całokształt jej życia społecznego;
- 2) Przewodzi działalności rewolucyjnej na wszystkich terytoriach, na których żyją Serbowie;
- 3) Poza granicami wszelkimi środkami walczy przeciwko wszystkim nieprzyjaciołom tej idei;
- 4) Utrzymuje przyjazne kontakty z tymi wszystkimi państwami, narodami, organizacjami i pojedynczymi osobami, które są przyjaźnie nastawione do Serbii i serbskiego plemina;
- 5) Udziela wszelkiej pomocy tym narodom i organizacjom, które walczą o swoją nacionalną wolność i zjednoczenie²⁵.

W tym statucie „tajnej organizacji rewolucyjnej” symbol **Piemontu** pojawia się w swojej najszerzej znanej postaci i w swoim najbardziej utrwalonym kontekście: Serbia jawi się w nim **jako Piemont** (a więc w jego roli czy funkcji), nie zaś – jak poprzednio, w przypadku Serbii Garašanina i Serbskości Stanojevicia – **jest Piemontem**. Proces translacji figury **utożsamienia** – charakterystycznej dla myślenia mitycznego, którego refleksem jest w Statucie „serbskie plemię” – na strukturę **analogii** – charakterystyczną dla myślenia naukowego, które zaznacza swą obecność w tym tekście np. poprzez formułę „pomocy dla narodów i organizacji walczących o swoje nacionalne zjednoczenie”²⁶ – został pomyślnie zakończony.

Symbol **Piemontu** zaczyna z tą chwilą funkcjonować jako pełnoprawna kategoria nowoczesnej (*implicite* – „naukowo uzasadnionej”) myśli politycznej. Zachowuje wszakże przy tym wszelkie swoje plemienne i sakralno-historyczne konotacje oraz całą swoją – już „naturalną”, bo ogólnie zrozumiałą i odczuwaną – wartość emocjonalną. Owa udana translacja, której proces trwał ponad pół wieku, sprawiła, że symbol ten stał się „racjonalnie umotywowanym”, nowoczesnym ideologemem, nie tracąc swego zakorzenienia w tradycyjnym, narodowym *imaginarium* politycznym²⁷. W tej właśnie postaci, z taką implikacją semantyczną, zdomowił się w potocznej świadomości jako figura stanowiąca wspólną własność wszystkich „narodów i organizacji, które walczą o swoją nacionalną wolność i zjednoczenie”.

Współczesny Albańczyk, Kim Mehmeti, sięga więc po ów symbol jako po **oczywisty** dla niego środek wyrazu narodowych aspiracji swoich rodaków i czyni to z całkowitą pewnością, że zostanie właściwie zrozumiany przez wszystkich potencjalnych adresatów swojej wypowiedzi. Zapewne pułkownik

²⁵ Cyt. za: *Izvori velikosrpske agresije*, op.cit., s.125–126, podkr. MDP.

²⁶ Terminów „myślenie mityczne” i „myślenie naukowe” używam w znaczeniu, które nadaje im E. Mielecinski; zob. tenże, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, Warszawa 1981, s. 206–207.

²⁷ Tym bardzo użytecznym pojęciem posługuje się Ivo Žanić, chorwacki badacz politycznych symboli, rytuałów i dyskursów w swej znakomitej książce *Prevarena povijest. Guslar-ska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*, Zagreb 1998.

Apis nie byłby zachwycony akurat taką możliwością zastosowania i... przystosowania kluczowej idei swojej organizacji do albańskich celów narodowych, podobnie jak nie są nią zachwyceni jego współcześni rodacy. Jednak to funkcjonalne przemieszczenie stało się faktem, a obrażać się na fakty nie ma sensu. Ideologem **Kosowa** oraz ideologem **Piemontu** nałożyły się, uzupełniły i nawzajem zmodyfikowały swoją semantykę, co pozwoliło im wyrazić aspiracje i znaczenia zarazem tożsame i przeciwstawne w stosunku do tych, w których służbie powołano je do życia.

Równolegle do powyżej opisanej ewolucji, zwłaszcza od połowy lat sześćdziesiątych dziewiętnastego wieku, symbol **Piemontu** zaczyna również pełnić istotną rolę w służbie konkretyzującej się politycznie i wielokrotnie modyfikowanej ideowo koncepcji **jugosłowiańskiej**. W roku 1867, w toku rozpoczętych o rok wcześniej rozmów serbsko-chorwackich, których głównymi aktorami byli Strossmayer i Garašanin, ten ostatni stwierdził:

Narodowość chorwacka i serbska jest jedna, jugosłowiańska. Religii nie można mieszać do spraw narodowych. Jedyną podstawą państwa jest narodowość. Religia dzieli nas na 3 części i rozbija, dlatego nie może być podstawą zjednoczenia w jedno państwo, a może nią być tylko narodowość, ponieważ jest jedna²⁸.

Nietrudno zauważyć, że również i w tej wypowiedzi Garašanina idea Piemontu jest *implicite* obecna oraz to, że również i tutaj stosunek pojęcia narodu do pojęć narodowości i państwa nie został jasno wykrystalizowany. Z jednej strony Garašanin zdaje się nawiązywać do kompromisowych projektów chorwackiego iliryzmu („narodowość jugosłowiańska” jako replika czy też odpowiednik „narodowości ilirskiej”), omijając tym samym drażliwe zagadnienie ewentualnego przywództwa i zakresu ustępstw, jakich będą musiały dokonać obydwie narody w imię rzeczonej „narodowości jugosłowiańskiej”. Z drugiej jednak – od tej pory nie można już pomijać **chorwackiego** kontekstu, w jakim ideologiem **serbskiego** Piemontu będzie odąd stale funkcjonował.

Kulturalny jugoslawizm Strossmayera, który już w roku 1861 przeprowadził w chorwackim parlamencie (niezatwierdzoną przez Wiedeń) uchwałę o zmianie nazwy języka chorwackiego na język jugosłowiański, różnił się w dość istotny sposób od pierwotnych koncepcji iliryzmu. Strossmayer zakładał bowiem duchowe przywództwo Chorwatów w obrębie „narodowości jugosłowiańskiej”, zaś jego legalistyczny austroslawizm – wynikający przede wszystkim z konfliktów chorwacko-węgierskich spotęgowanych bliską już perspektywą ugody austriacko-węgierskiej (1867) – stanowił w istocie wyraźną alternatywę dla idei serbskiego przywództwa w procesie „rewolucyjnej” samorealizacji „narodu jugosłowiańskiego”.

W ten sposób **serbskiemu Piemontowi** zaczęła na długi czas towarzyszyć mniej znana i dziś już zapomniana, lecz niemniej ważna **chorwacka Toskania**. W rezultacie – obydwie fundamentalne autostereotypy: serbski – **narodu boha-**

²⁸ Cyt. za T. Wasilewski, J. Felczak, *Historia Jugosławii*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985, s. 339.

terskiego oraz chorwacki – **narodu kulturalnego** uległy dalszemu umocnieniu. Oczywiście, w wyobraźni obu społeczności ugruntowały się zarazem także i negatywne, charakteryzujące sąsiadów, „rewersy” owych autostereotypów: **balkańskiej dziczy** oraz **niemiecko-watykańskich niewolników, zdrajców Słowiańszczyzny**. Równie oczywistych tego dowodów dostarczają teksty z przełomu czy początku wieku, jak i zupełnie współczesne, pochodzące z lat ostatnich²⁹.

Wszystkie te ambiwalentne konotacje ideologemu **Serbii jako jugosłowiańskiego (balkańskiego) Piemontu** nie zachwiały jednak jego podstawowym znaczeniem, utrwalonym w ciągu niemal półtora stulecia. I to nawet wbrew temu, że powojenna Jugosławia (przynajmniej oficjalnie) postawiła na jego miejscu ideologiem *bratstva i jedinstva* (braterstwa i jedności) swoich *naroda i narodnosti* (narodów i narodowości)³⁰. Momentem przełomowym stała się pod tym względem dopiero połowa lat osiemdziesiątych dwudziestego wieku.

Pozwólmy sobie w tym miejscu na bardziej osobistą dygresję. Podczas któregoś z pobytów w Belgradzie około połowy lat osiemdziesiątych, a więc jeszcze w okresie jugosłowiańskiego *status quo ante bellum*, dane mi było przeżyć dwa momenty autentycznego zdziwienia. Pierwszym był plenerowy spektakl *Górskiego wieńca* Petra Petrovicia Njegoša (1813–1851)³¹, odbywający się

²⁹ Spośród wielu autorów analizujących to zagadnienie w kontekście wydarzeń najnowszych należałoby, ze strony chorwackiej, wymienić Dunję Rihtman-Augustin, Dubravkę Ugrešić oraz Ivo Žanicia, ze strony serbskiej – Ivana Čolovicia, Nebojšę Popova i grupę współpracowników czasopisma „Republika” oraz autorów ważnego opracowania *Rat je počeo na Maksimiru. Govor mržnje u medijima*, Beograd 1997.

³⁰ Ten propagandowy frazeologizm również wymagałby szerszego omówienia, na które jednak nie ma miejsca w tym tekście.

³¹ Poemat czarnogórskiego władcy, wydany w 1847 roku, pełni w serbskiej tradycji patriotycznej rolę analogiczną do twórczości romantyków w tradycji polskiej. Jest utworem, w którym serbskość została całkowicie utożsamiona z prawosławiem, w którym *istraga poturica* (wytępienie poturczeńców) jest zadaniem zarówno patriotycznym, jak i religijnym. Jest wypełnieniem *kosovskog zaveta*, świętego zobowiązania zemsty za krew przodków przelaną na Kosowym Polu. Wymordowanie Czarnogórców, którzy przeszli na islam, odbywa się w noc Bożego Narodzenia, a towarzyszące mu błogosławieństwo igumena Stefana nadaje temu aktowi wymiar sakralnego oczyszczenia. Walka z muzułmańskim wrogiem prawosławnego ludu zostaje usytuowana w metafizycznej przestrzeni walki absolutnego Dobra z absolutnym Złem. *Górski wieniec* pozostał szkolną lekturą przez cały okres powojenny z absurdalną etykietą „dzieła realistycznego”, które „ukazuje ludowe obyczaje i walkę o wolność przeciwko tureckim najeźdźcom”. (Jeszcze w latach międzywojennych dokonał takiej jego interpretacji Radovan Zogović, jeden z czołowych działaczy komunistycznych i kreatorów powojennej polityki kulturalnej). Spektakl, o którym tutaj mowa, był nowym odczytaniem *Górskiego wieńca*, a właściwie powrotem do jego pierwotnej wymowy. Stanowił dobitną aktualizację modelu serbskiej tożsamości zaprojektowanego przez władzę Njegoša – tożsamości heroicznej i bezwzględnej wobec wszelkich zagrożeń. Dla widzów był zatem istotną demonstracją przeciwko oficjalnej propagandowej idei *bratstva i jedinstva*, którą dość powszechnie uważano za przejaw niwelowania serbskiej tożsamości oraz dyskryminacji serbskich celów narodowych.

w aurze pamiętnych Dejmkowskiich *Dziadów*, drugim – oszałamiający wręcz sukces niewielkiej i artystycznie miernej powieści Danki Popovicia *Knjiga o Milutinu* (1985, *Księga o Milutinie*)³². Z dzisiejszej perspektywy lepiej rozumiem zarówno swoje ówczesne zdziwienie, jak i ekscytację moich serbskich przyjaciół. Nasze „semiotyczne lektury” tych dwu wydarzeń po prostu kompletnie się rozmięły. Oni odczytywali przede wszystkim ich znaczenia implikowane, ja – osadzona w oficjalnym *imaginarium jugosłowiańskim* – dostrzegałam tylko struktury powierzchniowe. Nie potrafiłam więc zrozumieć, dlaczego „taka kiepska powieść” (powierzchnia) „nareszcie mówi całą prawdę o naszym losie” (implikacje).

Brutalnie rzecz ujmując, ta powieść „mówiła całą prawdę”, ponieważ na poziomie implikacji i konotacji stanowiła niemal pełny katalog podstawowych serbskich autostereotypów, pozostających zresztą w bezpośrednim związku z wizerunkiem serbskości, zaprojektowanym – między innymi – w *Górskim wieńcu* władcy Petra Njegoša. Katalog ten został przez autora podany w formie stanowiącej swoisty majstersztyk. Powieść, uznana przez krytykę za wydarzenie artystyczne dużej rangi, zdobyła masowego czytelnika dzięki temu, że zostały w niej zrealizowane wszystkie konstytutywne reguły literatury popularnej: poczynawszy od typu bohatera (łącznie z jego imieniem), poprzez kompozycję jego losów i jego narracji, a na idiomie językowo-dialektalno-stylistycznym kończąc. I wszystkie te reguły pozostają tu w służbie „historiozoficznej” refleksji, sprowadzonej do prawd najbardziej obiegowych i apelującej do „archetypowych” emocji swoich odbiorców.

Nie czuję się upoważniona rozsądzać, czy motywowało tę konstrukcję świadome i koniunkturalne – propagandowe lub komercyjne – założenie, czy też fenomenalny brak dystansu wobec potocznej, bezrefleksyjnie postrzeganej wizji historii i współczesności. Nie to jest zresztą dla nas w tej chwili istotne. Ważniejsze jest to, że w owym katalogu nie zabrakło, oczywiście, również i **serbskiego Piemontu**.

W społecznym i politycznym kontekście, w jakim ukazała się powieść Popovicia, nie sytuowano jej w obrębie literatury popularnej, lecz spontanicznie i jednoznacznie odczytywano jako „powieść rozrachunkową”. Jako głos prawdy o niewyobrażalnych cierpieniach i o fundamentalnych nieporozumieniach ideologicznych, w jakie historia **jugosłowiańska** uwikłała naród **serbski**. Akcja powieści rozpoczyna się w momencie wybuchu pierwszej wojny światowej, kończy zaś śmiercią bohatera w więzieniu w latach pięćdziesiątych, gdzie trafił za niewywiązanie się z dostaw obowiązkowych. *Książka o Milutinie* jest właściwie monologiem chłopca z Šumadiji³³, uzupełnionym dwoma krótkimi monologami jego współwziewnia i jego żony. Monologiem „wysłuchanym” i „spisa-

³² Książka ta uzyskała w roku 1985 jedną z najbardziej prestiżowych nagród literackich, której patronuje wybitna serbska pisarka i eseistka Isidora Sekulić (1877–1958), a jej wydanie z roku 1986, z którego tutaj korzystam, jest dziewiętnastym (!) z kolei. Jego jednorazowy nakład wynosił 30 000 egzemplarzy.

³³ Utożsamianej z najbardziej rdzenną, „najprawdziwszą” serbskością.

nym” przez całkowicie pasywnego narratora. Jest więc opowieścią **ludu**, czyli opowieścią tych, którzy stanowią **istotę** narodu, są właściwymi nosicielami jego tożsamości oraz depozytariuszami jego mądrości i jego historycznych doświadczeń. Ten charyzmat przekazali ludowi serbscy romantycy, z Karadżiciem na czele, i właściwie do dziś nikt nie potrafił mu go odebrać.

W świetle tego najistotniejszego doświadczenia historii – które jest doświadczeniem **ludu/narodu** – wartości ewokowane przez symbol **Piemontu**, inaczej mówiąc – przez ideologem **Jugosławii**, bo z takim utożsamieniem mamy do czynienia w powieści, okazują się wielkim oszustwem i tragicznym nieporozumieniem. W najlepszym wypadku – są one mglistą mrzonką „kształconych” (czyli już „nie naszych”, tych „co zapomnieli, kim są naprawdę”), w imię której „nasz naród/lud” przelewa **prawdziwą** krew i **naprawdę** traci „swoje dzieci”³⁴. A robi to dla „Szwabów, co mówią po naszymu, a gorsi są od tych prawdziwych”³⁵, albo dla Macedończyków, których „ziemię żeśmy Turkom w dwunastym roku wyrwali”³⁶ (...) i co, wtedy to nie wiedzieli, czyja to ziemia, że to ich ziemia? A jak wiedzieli, to czemu jej sami nie zdobyli i nie uwolnili, czemu sobie dopiero teraz o tym przypomnieli?”³⁷. Życiem zapłaci za te złudzenia również porucznik **Garašanin**, którego nazwisko w kontekście narracji Milutina bez wahania możemy uznać za znaczące. Porucznik Garašanin – choć „kształcony” i uwiedziony przez nierealną ideę – pozostał Serbem z krwi i kości. Dowiódł tego, gdy podczas odwrotu przez Albanię „nie pożałował pierścienia i talizmanu, żeby woły nakarmić”³⁸. Dowiódł tego, gdy – jak przystało na bohatera – „Umarł bez słowa. *Oficircina. Vojničina. Srbenda*”³⁹. A gdyby przeżył, z pewnością, o czym Milutin jest najgłębiej przekonany, nie pozwoliłby na to, aby jego żołnierzom „byłe powsinogi w głowie mąciły i krew z nich serdeczną wysysały”⁴⁰.

Rewizja wartości znaków **Piemontu** i **Jugosławii** oraz ewokowanych przez nie treści prowadzona jest z żelazną konsekwencją. Autor dokonuje jej za pomocą szeregu obrazów, które odwołują się do najbardziej powszechnych i elementarnych uczuć (miłość do dzieci, przywiązanie do ziemi, poczucie własnej

³⁴ Określenia ujęte w cudzysłowy wielokrotnie powtarzają się w monologu Milutina, wobec czego rezygnujemy tu z podawania ich bibliograficznego adresu.

³⁵ D. Popović, *Knjiga o Milutinu*, Beograd 1996, s. 10; „Szwaby mówiące po naszymu” to oczywiście Słowianie austriaccy, przede wszystkim Chorwaci, ale również Serbowie od pokoleń osiadli w państwie Habsburgów, w mniejszym stopniu – Słoweńcy.

³⁶ Czyli podczas pierwszej z wojen bałkańskich, których weteranem jest tytułowy bohater.

³⁷ Ibidem, s. 40.

³⁸ Ibidem, s. 31.

³⁹ Ibidem, s. 32; zacytowane tu augmentativa są ekspresywnym wyrazem najwyższego uznania. Porucznik Garašanin to oficer jakich mało (*oficircina*), żołnierz niezrównany (*vojničina*), a także uosobienie serbskości oraz całkowitego oddania narodowej sprawie (*Srbenda*). Ten ostatni termin ma zresztą dodatkowe konotacje historyczne: tak w drugiej połowie dziewiętnastego wieku nazywano, w obrębie nacjonalistycznego ruchu *Srpske omladine* (Młodzieży Serbskiej), jego najbardziej zagorzałych zwolenników i propagatorów.

⁴⁰ Ibidem, s. 32.

godności, zaufanie do realnych przeżyć) oraz do najbardziej zakorzenionych resentymentów (nieufność wobec świata abstrakcji, traumatyczne doświadczenie obcości, poczucie krzywdy i gniew zrodzony z rozczarowania „niewdzięcznością braci Słowian”).

Świat Milutina jest precyzyjnie rozdzielony na przestrzeń swoją i obcą, uświęconą i wrogą, na świat honoru, sprawiedliwości i poświęcenia, nieustannie zagrożony przez świat oszustwa, niesprawiedliwości i cynicznej manipulacji. Jak się nietrudno domyślić, pierwszym z nich jest realna, żołnierska i chłopska Serbia, drugim – abstrakcyjna, królewska i komunistyczna Jugosławia. Rzeczywistość pada ofiarą abstrakcji; prawda wykrwawia się na ołtarzu oszustwa; sprawiedliwy porządek natury gwałcony jest przez sprzeczne z nim prawa ideologii. Lecz Milutin trwa ponad tym chaosem fałszu i niesprawiedliwości, przekazując czytelnikom powieści Popowicia wyłącznie te prawdy o sobie, o świecie i o nich samych, które najbardziej pragną usłyszeć:

Nauczyciel trzyma kijek i pokazuje Sarajewo na mapie. Rozradowany taki. I chwali Młodobośniaków⁴¹. Dokonali, powiada, swego, w niebo się wzniesli jako męczennicy. Bomby, powiada, rzucili, szwabskiego księcia zabili i jego żonę.

Vasilije siedzi i popatruje na mnie z ukosa, jakby chciał powiedzieć: „patrzcie go, ale wyszczekany”.

Latwo jest zabić jakiegoś tam księcia i jego żonę, ale wojny nie wygrywa się zabijaniem książąt i ich żon – myślę sobie. Ciekaw jestem, co teraz będzie – czy inni Bośniacy pójdą za tymi młodymi Bośniakami, bunt albo powstanie zrobią? Co nam z tego, że polecili do nieba, męczenników i tak nam nie brakuje. Pomocy nam trzeba. Ruszą z nami na Szwabów, czy nie ruszą? – pokręciłem głowę. Jakieś kręactwo w tym siedzi. Nie podoba mi się to bośniackie bohaterstwo, księcia i żonę zabijają, a potem tylek w krzaki i nasze chłopcy niech za nich rachunki płacą, a co, może nie mam racji? Choć-eś i Serb, i chłop, to przecie nie baran, nie lubisz, jak durnia z ciebie robią.

Czekaj no, pomału, nie wszystko naraz, nie gadaj jak z dziećmi – powiada Pavle i mruga do mnie.

A nauczyciel dalej swoje. Tam, powiada, w Bośni i w innych krajach, gdzie żyją nasi bracia, Południowi Słowianie, powstanie już prawie wybuchło.

Oby cię Bóg wysłuchał – wychodzę stamtąd; w żadnych Słowian nie wierzę, a przy ludziach z nauczycielem klócił się nie będę.

Idę ja do domu i nic tylko myślę o tych Słowianach. I czy tak będzie, jak mówił nauczyciel. Ciężka sprawa, bracie, do wojny cię wciągają, jak się komu zachce. Wciągną, a ty jakeś nie pojął, tak dalej nie pojmujesz. Jak pragnę Boga. Słuchałem już przedtem tych kształconych. Przyjedzie taki na lato, na ferie i rozprawia o wyzwoleniu wszystkich krajów, gdzie żyją nasi bracia – nasi bracia – rozumiesz, a moi bracia zginęli przez tych „naszych braci”. Powiadam ci, rozpowiadają pod gminą, przed szkołą, przed cerkwią, jak kiedy, a ciągle tak, jakby im kto miał podarować, co im się roi. Pamiętam, jak raz na Wniebowzięcie, przed gminą – rozgadał się Velibor Rović. Długi taki, wlażł na jakiś ka-

⁴¹ W tym miejscu autor umieścił następujący przypis: „Młodobośniacy, członkowie tajnej organizacji »Młoda Bośnia«. Młodobośniacy dokonali w 1914 roku zamachu na księcia Ferdynanda Habsburga. Następnie Austro-Węgry wypowiedziały wojnę Serbii i rozpoczęły pierwszą wojnę światową (objaśnienie narratora)”.

mień i gada, gada. Wyzwoliliśmy, powiada, Macedonię. I Starą Serbię⁴², zwyciężyliśmy pod Kumanovem i Bregalnicą, a teraz, powiada, ruszymy do naszych braci w Bośni, Hercegowinie i Dalmacji.

A tak o tym gada, jakby palcem starczyło kiwnąć i już wszystko będzie, jak sobie wymyślili.

No dobrze, a powiedz nam, co też to będzie kosztowało? – odzywa się Čedoljub Petrović, wtedy jeszcze żył. Czy nam się od tego stodoły zapelnia, albo wołów i świń przybędzie. Albo dzieci więcej, i weselszych?

Čedoljub stary, a myśleć potrafi. Cośmy dotąd z naszego wojowania mieli? – powiada.

E tam, nie idzie o wasze stodoły i obory, stajnie i chlewy, o zjednoczenie idzie – zadziorny ten Velibor, zadziorny, a chudy, mówię ci, prawie go nie ma. Długi jak witka. I chory. Suchoty go zjadły, ale o ziemi, o losie narodu ciągle by decydował⁴³.

Kolejny z paradoksów historii sprawił, że symbol **Piemontu**, powołany do życia w służbie narodowej sprawy, z biegiem czasu nierozdzielnie skojarzony z ideą **Wielkiej Serbii**, został przez jej współczesnych wyznawców przekształcony w znak historycznej pomyłki, zdeprecjonowany i odrzucony. W jego dawnym znaczeniu podjęli go Albańczycy, czyniąc zeń symbol sprzeciwu wobec „wielkoserbskiego ekspansjonizmu”.

Oto jeszcze jeden przyczynek do znanej, choć niedocenianej prawdy: projektowanie historii jest z natury zajęciem niewdzięcznym, a bywa, że i niezbyt bezpiecznym, czego dowiódł nie tyle stary gospodarz i żołnierz, Milutin z Šumadiji, co raczej ci z jego czytelników, którzy uwierzyli mu bez zastrzeżeń.

⁴² Wcześniej zwana Rašką – terytorium sąsiadujące z Kosowem, ośrodek średniowiecznego państwa serbskiego.

⁴³ D. Popović, *Knjiga o Milutinu*, op.cit., s. 6–7. Cytujemy ten obszerny fragment z dwu powodów: 1) został on umieszczony na samym początku powieści; 2) skondensowano w nim wszystkie najważniejsze dla autora informacje i oceny, które w dalszych segmentach tekstu ulegają już tylko rozwinięciu i uzupełnieniu. Mamy więc do czynienia z modelowym przykładem tekstu nastawionego na maksymalną spójność, czyli pragmatyczny sukces. Przypomnijmy, że jest to struktura charakterystyczna dla tekstu informacyjnego, a w jeszcze większym stopniu – propagandowego.

POŁUDNIOWOSŁOWIAŃSKIE AWANGARDY WOBEĆ STRUKTURY MITU NARODOWEGO

Zacznijmy od pytania oczywistego: cóż takiego oznacza wyrażenie *struktura mitu narodowego* i z którym z jego rozlicznych, potencjalnych znaczeń mamy tu zamiar skonfrontować ideową świadomość południowosłowiańskiej awangardy?

Każda z możliwych odpowiedzi uświadomi nam, że najtrudniejsze są pytania najprostsze. W każdym przypadku będziemy bowiem zmuszeni zredukować jakieś znaczenia, poddać niezbędnej symplifikacji ich zawile relacje, posłużyć się umownie zaznaczonym szkicem, zamiast wszechstronnie i szczegółowo zaprezentowanym modelem. Te decyzje są, naturalnie, w znacznym stopniu arbitralne, a w związku z tym – wcale nie muszą być oczywiste dla czytelnika. Dlatego też proponujemy w tym konkretnym ujęciu, dla doraźnych potrzeb niniejszego tekstu, przyjąć, że odpowiednikiem wyrażenia *mit narodowy* jest w miarę stała, systemowo uporządkowana i obecna w najszerszym obiegu społecznym postać tego repertuaru symbolicznych wyobrażeń, które współczesna antropologia społeczna określa mianem *imaginarium*, charakterystycznego dla określonej wspólnoty (w naszym przypadku – wspólnoty narodowej/etnicznej)¹.

Jest to struktura o charakterze, umownie mówiąc, figuratywnym, stanowiąca swego rodzaju „zasób leksykalny” potocznych wyobrażeń kultury o samej sobie, o własnych źródłach, naturze, zasadach ewolucji i wyznacznikach tożsamości. Z tych powodów stanowi ona swoisty, w miarę stały punkt odniesienia dla wszelkiego rodzaju działań (nie tylko, ani nawet – nie przede wszystkim – artystycznych), podejmowanych w obrębie tej kultury. Jest źródłem **implikowanych**, najbardziej istotnych dla odbiorcy, treści rozmaitego typu przekazów, których warstwa eksplikatywna (ich powierzchniowe reprezentacje) może wyglądać bardzo rozmaicie².

¹ Zob. I. Žanić, *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995 godine*, Zagreb 1998.

² Zob. P. Berger, T. Luckmann, *Socijalna konstrukcija zbilje. Rasprava o sociologiji znanja*, Zagreb 1992; E.S. Bird, R.W. Dardenne, *Myth, Chronicle and Story. Exploring the Narrative Quality of News* [w:] *Media, Myths and Narratives. Television and Press*, J.W. Carrey (red.), Newbury Park–London–New Delhi 1988, s. 67–86.

Większość europejskich narodów, we współczesnym tego słowa znaczeniu, ostatecznie ukształtowała ów „retoryczny repertuar” swojej autoidentyfikacji w dziewiętnastym stuleciu. Narody południowosłowiańskie nie stanowią pod tym akurat względem wyjątku. Można natomiast w odniesieniu do nich mówić o pewnej sytuacyjnej specyfice, bezpośrednio związanej z okolicznościami socjologicznymi, historycznymi i politycznymi, które przyczyniły się do tego, że epoka odrodzenia narodowego, kluczowa dla tego aspektu naszych rozważań, nierozzerwalnie związała się tu z charakterystyczną postawą „kulturotwórczą”, którą w jednej ze swych wcześniejszych prac określiłam jako *semiozę „początku”*³. Polega ona na implikatywnym bądź też wprost eksplikowanym przekonaniu, że wypracowany przez odrodzenie model kultury narodowej niejako „anuluje” jej dotychczasowe (w domyśle – niefortunne) historyczne kanony i **zupełnie od nowa** ustanawia jej samorodną, rdzenną, całkowicie odrębną tożsamość.

Z tego, między innymi, powodu użytemu powyżej określeniu – postawa „kulturotwórcza” – towarzyszy nieoczekiwany cudzysłów. Nie jest on w tym przypadku znakiem krytycznego dystansu ani nawet sygnałem metaforyzacji w prostym tego słowa znaczeniu. Ma przede wszystkim na celu podkreślenie, że owa kulturotwórcza działalność była integralnym elementem świadomie wypracowywanej i kodyfikowanej ideologii narodowej. Taki stan rzeczy narzuca nam dedukcyjną perspektywę interpretowania sytuacji, którą przywykliśmy analizować w porządku indukcji. Prościej rzecz ujmując – chodzi o to, że zdarzenia w obrębie kultury stają się tu niejako „wynikiem”, czy też aplikacją teoretycznie sformułowanego modelu. A przywykliśmy przecież do relacji odwrotnej – do wyprowadzania modeli czy struktur z wybranych, w jakiś umowny sposób ograniczonych, sekwencji kulturowych zdarzeń.

Skoncentrujemy się tutaj na strukturze narodowego mitu Serbów i Chorwatów, a to z kilku co najmniej powodów. Po pierwsze – obie te konstrukcje są wyraziste i spójne. Po drugie – w sposób nader oczywisty różnią się między sobą, i to zarówno na poziomie podstawowej „leksyki”, jak i na poziomie „reguł składniowych”, ustanawiających zasady łączliwości poszczególnych elementów. Po trzecie wreszcie – w obu przypadkach mamy do czynienia również i z charakterystycznymi zbieżnościami tych „języków”, które w dalszym przebiegu historii staną się zarzewiem, a zarazem oczywistym (bo zmitologizowanym, a więc silnie zakorzenionym w zbiorowej świadomości) ideowym zapleczem konfliktów narodowych. Warto wreszcie zwrócić uwagę i na to, że obie te struktury powiązane są ze sobą stosunkiem swoistej „symetrii”, powszechnie dziś uważanej za konstytutywną cechę związku istniejącego pomiędzy mitologiami sąsiadujących społeczności.

Przypatrzmy się teraz najważniejszym składnikom obydwu struktur i podstawowym zasadom, wedle których owe składniki funkcjonują w ich obrębie, aby następnie wskazać ich miejsca wspólne, po obu stronach podlegające jednak zgoda odmiennej waloryzacji.

³ Zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Semioza „początku” a modelowanie procesu historyczno-literackiego* [w:] tejsze, *Świadectwa i mistyfikacje*, Kraków 2003, s. 47–68.

Najważniejszym elementem serbskiego autostereotypu jest postrzeganie siebie jako **narodu wojowników**, gotowego do wszelkich poświęceń, zwłaszcza zaś – do oddania życia za sprawę wolności narodu, obrony jego tożsamości, jego religii, języka i **pisma** (sic!), integralności jego terytorium, którego **granice** wyznaczają **serbskie groby**, a także – do osiągnięcia ostatecznego **zwycięstwa**, przeznaczonego **narodowi wybranemu** po wielu **niewinnie** doznanych cierpieniach, przez **sakralny** porządek jego dziejów. Ten autostereotyp zakorzeniony jest naturalnie w rozbudowanym *imaginarium* mitu kosowskiego, w retorycznej materii ludowej (ustnej) epiki bohaterskiej oraz w idei *svetosavlja* (świętosawia).

Jego centralnym motywem (w ramach świadomości dziewiętnastowiecznej, a zwłaszcza – w politycznym *imaginarium* przełomu dziewiętnastego i dwudziestego stulecia)⁴ wydaje się być idea *kosovskog zaveta*, czyli testamentalnego przymierza, związana z postacią świętego księcia Lazara, który w przeddzień archetypowej bitwy dobra ze złem, jaka odbyła się w roku 1389 na Kosowym Polu, rzeka się „królestwa ziemskiego” – czyli godzi się na klęskę i śmierć, na rzecz „królestwa niebieskiego” – i w ten sposób dokonuje aktu ostatecznej **sakralizacji** serbskich dziejów narodowych. Istotnym elementem owego historycznego, kosowskiego testamentu jest – także wyjątkowo silnie eksponowany w obrębie dziewiętnastowiecznej ideologii narodowej – nakaz uświęconej **promsty za Kosowo**, która doprowadzi **naród wybrany** do triumfalnego momentu **wypełnienia się dziejów**. Mit kosowski jest przy tym silnie umotywowany wcześniejszą tradycją myślenia religijno-państwowego. Wyrasta bowiem ze starszej koncepcji teologiczno-politycznej, jaką jest tradycyjna zasada diarchii oraz *svetosavlje*, czyli kanoniczna, ale przede wszystkim apokryficzna interpretacja, a wreszcie – czysto polityczna instrumentalizacja postaci i posłania świętego Sawy (Rastka Nemanjicia), średniowiecznego patrona serbskiej cerkwi i państwowości⁵.

Narodowy mit serbski jest strukturą bardzo spójną, silnie zideologizowaną, kultuwującą skrajnie kolektywistyczny wzorzec tożsamości⁶, odwołującą się do „mentalności wojennej” (powstańczej, hajduckiej), do patriarchalnego systemu wartości społeczeństwa agrarnego⁷, zakorzenioną w przywołanej już idei jedności (harmonii, diarchii) państwa i cerkwi. Jego ważnym elementem jest również obraz Serba-**wyzwoliciela** (innych narodów słowiańskich)⁸, a także Serba-

⁴ Na ten temat zob. M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu*, Kraków, 1995; J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995.

⁵ Obszerne omówienie idei *svetosavlja* zawiera praca D. Gil, *Świętosawie a dzisiejsze oblicze kultury duchowej Serbów* [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, Kraków 1999, s. 11–48.

⁶ Zob. R. Konstantinović, *Filosofija palanke*, Beograd 1981 (pierwodruk w czasopiśmie „Treći program Radio Beograd”, r. 1969, z. 2).

⁷ Zob. *Ratništvo. Patriotizam. Patrijarhalnost. Analiza udžbenika za osnovne škole*, R. Rosandić i V. Pešić (red.), Beograd 1994.

⁸ Jest to ideologem stosunkowo późnej proveniencji, związany z dziewiętnastowieczną ideą „serbskiego Piemontu”.

-**tułacza**⁹, odtrącanego a zarazem – przemocą asymilowanego (oraz wykorzystywanego) przez wrogie mu otoczenie. Bardzo ważną funkcję pełni w jego obrębie wyobrażenie **wroga** – okrutnego Azjaty (Turka) lub łacinnika – obłudnego przedstawiciela Zachodu. Charakterystycznym uzupełnieniem tego autoportretu jest wreszcie postać **odstępcy/zdrajcy**, dla własnej korzyści sprzeniewierającego się testamentalnemu – świętosawskiemu i kosowskiemu – przy mierzu i przechodzącego na stronę nieprzyjaciela: muzułmanina bądź papisty.

Struktura chorwackiego mitu narodowego jest pod pewnymi względami analogiczna: powtarza figurę **narodu** – **ofiary**, cierpiącego niewinnie i zewsząd otoczonego przez **wrogów** (przez wojowniczy islam, heretyckie i podstępne Bizancjum, agresywnych i zdradzieckich Germanów i Madziarów)¹⁰. Dwie pierwsze spośród owych najważniejszych figur wroga podlegają z biegiem czasu wzajemnej interferencji, a wreszcie – swoistej syntezie, przybierając postać wyobrażenia **barbarzyńskiego** (azjatycko-bizantyńskiego) **Balkanu**, który nieustannie zagraża chorwackiemu **przedmurzu** (zachodniego chrześcijaństwa i kultury Zachodu w ogólności). Agrarny aspekt chorwackiego autoportretu odwołuje się do praw rządzących **czasoprzestrzenią idylliczną**¹¹. Z drugiej jednak strony, zwłaszcza w wieku dwudziestym – również i obraz **miasta** (jako przestrzeni **ładu, cywilizacji i kultury**) zyskuje w jego obrębie nader znaczące miejsce. Chorwaci widzą siebie jako **społeczność prawa i porządku**, której ambicje kulturalne, terytorialne i polityczne mają swoje uzasadnienie w **prawie historycznym**¹², w odwiecznej **przynależności** do „cywilizowanej Europy”, a także w ich rycerskim **męstwie** oraz w wierności niewzruszonym zasadom moralnym, spośród których na pierwszy plan wybija się **umiłowanie wolności**, połączone z wrodzoną **niechęcią do** (barbarzyńskiej) **agresji**¹³.

⁹ Wyobrażenie to obudowuje się przede wszystkim wokół figuratywnie traktowanej postaci patriarchy Arsenijego Černojevicia, duchowego i politycznego przywódcy Serbów w okresie tzw. *Velike Seobe* (Wielkiego Exodusu/Wędrówki), która była jednym z następstw udziału Serbów w wojnach austriacko-tureckich u schyłku siedemnastego wieku i która (przynajmniej w potocznym obrazie historii) zapoczątkowała ich osadnictwo na ziemiach węgierskich (m.in. w dzisiejszej Wojwodinie).

¹⁰ Interesujący i znamienity – w perspektywie kulturowej – jest fakt, że w owym katalogu wrogów chorwackości nie figuruje żadna postać personifikująca Włochów czy – ogólniej rzecz biorąc – kulturę romańską. Dzieje Chorwacji nadadriatyckiej wręcz prowokują do jej stworzenia. Jednak jej obecność, jak można przypuszczać, byłaby jaskrawo sprzeczna z obrazem Chorwacji jako **przedmurza**, a także z silnie aktualizowaną w czasach najnowszych figurą Chorwacji jako integralnej, twórczej części europejskiego Mediteraneum – ości śródziemnomorskich tradycji i wartości na przedpolach **barbarzyńskiego Balkanu**.

¹¹ Zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Dom w świetle opozycji natura/kultura – formy przestrzeni artystycznej* [w:] teże, *Świadectwa i mistyfikacje*, op.cit., s. 103–116.

¹² Jest to centralne pojęcie dziewiętnastowiecznej ideologii narodowej, stworzonej przez Ante Starčevicia, założyciela chorwackiej Partii Prawa, zob. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1998, s. 170–176.

¹³ Obszerną i całościową interpretację języka chorwackiej tradycji i mitologii odnajdzie czytelnik w cytowanej powyżej książce J. Rapackiej, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit.

Integralnym elementem **obydwu** historiozoficznych mitologii narodowych, ostatecznie skodyfikowanych w epoce odrodzenia narodowego, jest ich **mesjanistyczno-millenarystyczny** wymiar. Ich prawdziwym przesłaniem jest bowiem wiara, że niewinne cierpienia obu społeczności znajdą swe zadośćuczynienie w chwili wypełnienia się dziejów. Zostaną wynagrodzone odrodzeniem utraczonych państwowości, gdy Chorwaci zakończą swą **drogę krzyżową** (która jest mitologiemem stosunkowo świeżej daty), Serbowie zaś – do ostatka wypełnią przesłanie **kosowskiego testamentu/przymierza**. Wówczas to narodzą się – odpowiednio – **Wielka Chorwacja** albo **Wielka Serbia**, które zjednoczą w swych granicach wszystkich rozproszonych i uciśnionych przedstawicieli narodu, łącznie ze „zbląkanymi owcami” wyznającymi islam lub też (zależnie od perspektywy) – z papistowskimi albo bizantyńsko-balkańskimi **odszczepieńcami**. Wspólnym punktem obu koncepcji jest przekonanie, że przyszłe państwa narodowe pomieszczą w swoich granicach **wszystkich członków narodu**, co w gruncie rzeczy oznacza, że projektowane terytoria obu przyszłych państw **narodowych** obejmują całą, oprócz Bułgarii, etnicznie i kulturowo **zróżnicowaną** południową Słowiańszczyznę.

Konfrontacja tych dwu mitologii musiała zatem przebiegać w sposób nader burzliwy, z niedługimi interwałami, w których ideową, a zwłaszcza polityczną przewagę zyskiwały wizje państwa **ponadnarodowego**, a więc koncepcje wspólnotowe, które (w różnym stopniu i proponując rozmaite rozwiązania tego podstawowego problemu) przyjmowały jednak do wiadomości istniejącą na tych terenach rzeczywistość kulturowego i etnicznego **zróżnicowania**.

Awangardowe ruchy lat dwudziestych dwudziestego stulecia podejmują swoją działalność właśnie w okresie takiej „historycznej pauzy”. Najważniejsze ich wystąpienia przypadają bowiem na przełom drugiego i trzeciego dziesięciolecia tego wieku, aby stopniowo, pod koniec lat dwudziestych, ulec rozproszeniu i – często nieoczekiwanym a dziwnym przemianom. Po tym okresie przy języku szeroko rozumianej awangardy pozostają już tylko nadrealiści, coraz bardziej zresztą wtapiający się w strukturę sporu o „literaturę lewicy”, który na długo zdominuje oficjalny, historycznoliteracki obraz lat trzydziestych i czterdziestych¹⁴.

Dopiero w ostatnich kilkunastu latach obraz ten został uzupełniony o zjawiska i autorów częściowo lub całkowicie przemilczanych, a związanych z ideowo-polityczną konkurencją tzw. lewicy literackiej, tj. z równie silnymi, a nawet dominującymi w ówczesnym życiu kulturalnym „tendencjami narodowymi”. Pod tym hasłem ukrywało się, oczywiście, bardzo szerokie *spectrum* ideologicznych powiązań i preferencji: od wojującego nacjonalizmu po (różnorako rozumiany i realizowany w różnych punktach sceny politycznej) zasadniczy opór wobec komunistycznych haseł politycznych oraz komunistycznych receptur uprawiania sztuki.

¹⁴ Na ten temat zob. S. Lasić, *Sukob na književnoj ljevici 1928–1952*, Zagreb 1970; J. Wierzbicki, *Miroslav Krleža*, Warszawa 1975; M. Dąbrowska-Partyka, *Poetyka i polityka. Proza serbskiej lewicy międzywojennej*, Warszawa–Kraków 1988.

Zarówno w literaturze serbskiej, jak i w literaturze chorwackiej ton nadają awangardowej rewolucji przedstawiciele „straconego pokolenia”. Są to na ogół pisarze urodzeni w końcu lat osiemdziesiątych i w latach dziewięćdziesiątych dziewiętnastego wieku, dla których pierwsza wojna światowa stanowi fundamentalne doświadczenie generacyjne¹⁵; doświadczenie traumatyczne, przeżyte w młodzieńczym okresie życia, a więc tym silniej kształtujące ich późniejsze postawy i poglądy. Treści owego pokoleniowego przeżycia były jednak bardzo zróżnicowane. Zależały nie tylko od przynależności etnicznej czy pozycji społecznej, ale przede wszystkim – od miejsca pochodzenia i jego usytuowania na politycznej mapie ówczesnej Europy. Obywatele państwa serbskiego przeżywali bowiem odmienne koleje losu od swych rodaków, będących obywatelami upadającej c.k. monarchii. Jeszcze inne były doświadczenia Chorwatów czy Słowenów, którzy na ogół – przynajmniej w jakimś stopniu – identyfikowali się z kulturą (także i polityczną) swoich dotychczasowych, obcych władców. Tak więc wojenne losy przyszłych artystów jugosłowiańskiej awangardy, często wbrew ich zamiarom i marzeniom, stawiały ich po przeciwnych stronach frontu, stroili w mundury wrogich sobie armii.

Również powojenne zjednoczenie ziem Królestwa Serbów, Chorwatów i Słowenów bynajmniej nie przebiegało tak idyllicznie, jak to sobie wyobrażali jego romantyczni projektodawcy. Tak więc – młodych buntowników połączyły przede wszystkim: wojenny uraz, krach młodzieńczych ideałów oraz rozczarowanie tym, co przyniosły czasy powojenne. Próbowali zatem, na miejsce zbankrutowanego świata dziewiętnastowiecznych patriotyzmów i narodowych mitologii, powołać do życia własną, nową i nowoczesną utopię¹⁶. Tworzyli ją, okaleczeni psychicznie, rozbitkowie różnych ideologii. Wnosili do niej obrazy tragicznego serbskiego *exodusu* przez góry Albanii, doświadczenia austriackich żołnierzy różnych narodowości walczących na froncie galicyjskim, rozgwar paryskiej metropolii, która przysparzała i wykształcała młodzieńskich uchodźców z „tej maleńkiej, bohaterskiej Serbii”, echa emigracyjnych politycznych niesnasek z wyspy Korfu i pamięć o jałowych sporach rozdzielających emigracyjne środowiska polityczne, osiadłe na czas wojny we Francji.

Nic więc dziwnego, że „młodzi” w pierwszej kolejności z pasją zaatakowali dziewiętnastowieczne ideologie oraz ich zmitologizowane, historiozoficzne zaplecze, a zarazem – z taką samą pasją i przekonaniem – starali się uwierzyć, że właśnie przeżywają swoją chwilę prawdziwego „wypełnienia się dziejów”:

ALPHA – *belgradzka wspólnota literacka*. W tym numerze „Kritika” przedstawia swoim czytelnikom wyłącznie teksty młodej grupy literackiej, która zjednoczyła się i wspólnie wystąpiła pod nazwą Alpha. Alpha = Początek. Początek życia duchowego, niezwiązanego ani z tradycjami, ani z idolami – życia, które pragnie odrodzić się w pięknie, w miłości, w człowieczeństwie – które pragnie oddalić się i podźwignąć z błota egoizmu, barbarzyństwa, brutalności, w jakie wtrąciły człowieka jego rozpasane instynkty,

¹⁵ Zob. K. Wyka, *Pokolenia literackie*, Kraków 1977.

¹⁶ Tę kwestię wyczerpująco omawia B. Czapik-Lityńska w swej książce *Jeszcze nie. Utopię jugosłowiańskiej awangardy*, Katowice 1996.

podsypane, przywoływane, wykorzystywane przez bezdusznych hipokrytów kultury i sprawiedliwości, patriotyzmu i bohaterstwa. Wszyscy ci młodzi ludzie, których połączyła i powiązała w jedną grupę wielka, artystyczna i humanitarna idea – sztuka = e c c e h o m o, potrafili zerwać z programatycznymi (sic! – MDP) nurtami literackimi, z pustymi, retorycznymi gestami, z zapożyczonymi pozami modernistów – ludzie ci unikają formalnych igraszek i pustych bluffów, za pomocą których nieliteraccy ministranci jakichś tam genialnych modernistycznych duchów próbują zamydląć oczy tłumowi burżuów. Na gruzach faryzejskiej, tchórzliwej epoki pragną nade wszystko wynieść c z ł o - w i e k a i to nie tylko człowieka posiadającego ciało naznaczone pięcią, ale i c z ł o w i e k a, który w tym cielesie n o s i d u s z ę. „Wszyscy oni są dziećmi kosmosu, fanatycznie wierzącymi w kulturę, w muzykę, w białe płomienie, w szeroki oddech, w głęboki sens nowego renesansu ludzkości, który nadchodzi w tęsknotach historii, w odwiecznie błagalnym okrzyku sztuki, w jej gwiazdnym urzeczywistnieniu...” I to ich ze sobą wiąże. To czyni ich ruch sympatycznym – to jest znamię ich sztuki. Trwała wartość tej sztuki zależeć będzie od nich samych. A zdecyduje o niej czas. Wiedzą, że dziś są początkiem – ale bez początku nie ma spełnienia. A w tym początku niewątpliwie jest wielki rozmach. A tam, gdzie jest rozmach, pojawia się i dzieła¹⁷.

Ta anonimowa prezentacja jednej z efemerycznych, o zróżnicowanym składzie narodowościowym, grup wczesnej awangardy – *belgradzkiej wspólnoty literackiej Alpha* – opublikowana w 1921 roku na łamach zagrzebskiego czasopisma „Kritika”, stawia nas w centrum ówczesnej antymieszczańskiej i „antynarodowej” rewolty i retoryki „młodych”. Choć sformułowana w języku przesyconym ekspresjonistyczną emfazą, w istocie swojej niesie treści pokrewne dadaistycznemu buntowi przeciwko „nader dochodowym mieszczańskim patriotyzmom”¹⁸, będącym domeną „bezdusznych hipokrytów kultury i sprawiedliwości, patriotyzmu i bohaterstwa”.

Z drugiej strony – nastrojom rozczarowania i wstrętu do owych „hipokrytów kultury i patriotyzmu”, wyrażanych między innymi przez bluźnierczy wobec mitu kosowskiego cykl poetycki *Vidovdanske pesme* Miloša Crnjanskiego i jego nowatorską prozę *Dnevnik o Čornojeviću*, przez antywojenną twórczość Dušana Vasiljeva (głośny poemat *Čovek peva posle rata*), przez wczesną prozę Mirosłava Krležy (zbiór nowel *Hrvatski bog Mars*) i pacyfistyczny patos, charakteryzujący wydawane przezeń czasopismo „Plamen” (1919), czy wreszcie – przez demonstracyjną przemianę chorwackiego poety i „jugosłowiańskiego nacjonalisty” Augustina Ujevicia w „rozczarowanego Irlandczyka Tina-Sar Ujevicia”¹⁹, towarzyszy hałaśliwie wyrażana potrzeba ustanowienia nowej tożsamości, zgodnej z duchem czasu i organicznie zakorzenionej w **autentycznych** pokładach bałkańskiej swojskości. Znalazła ona swój najbardziej ekstremalny wyraz na łamach czasopisma „Zenit”, wychodzącego najpierw w Zagrzebiu, a następ-

¹⁷ „Kritika” (Zagreb), r. 1921, nr 11–12, s. 450–451.

¹⁸ Tę aforystyczną, prowokacyjną formułę Hansa (Jeana) Arpa cyt. za: H. Richter, *Dadaizm – sztuka i antysztuka*, tłum. J.S. Buras, Warszawa 1986, s. 95.

¹⁹ Więcej na ten temat zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Teksty i konteksty. Awangarda w kulturze literackiej Serbów i Chorwatów*, rozdział *Tin Ujević – język międzyprzestrzeni*, Kraków 1999.

nie w Belgradzie, którego agresywna retoryka stanowiła syntezę awangardowego „neoprymitywizmu” i tradycyjnych, serbskich resentymentów:

Owa globalna dychotomia Wschód-Zachód przenoszona jest w świadomości serbskich intelektualistów z pokolenia na pokolenie, aby na skutek fundamentalnie nowych doświadczeń, które przyniosła ze sobą pierwsza wojna światowa i powstanie państwa jugosłowiańskiego, zradycalizować się w zupełnie nowy sposób. O ile bez popadania w poważniejsze dylematy można stwierdzić, że sposób problematykacji kulturalno-cywilizacyjnych fundamentów europejskości przez część serbskich elit intelektualnych bezsprzecznie korespondował z aktualnymi nurtami, obecnymi w obrębie europejskiej awangardy, o tyle z taką samą nieomal pewnością można również stwierdzić, że w swoim poszukiwaniu nowej tożsamości kulturalnej kierowali się oni jeszcze jedną, całkowicie oryginalną inspiracją: było nią nowe państwo, rozumiane – w perspektywie intelektualnego eksperymentu – jako *tabula rasa*.

Tę epokową szansę rozpoczęcia, w drodze eksperymentu, procesu kształtowania w przestrzeni Południowej Słowiańszczyzny całkiem nowej, oryginalnej kultury jugosłowiańskiej Ljubomir Micić przyjął jako *credo* swojego zenitystycznego ruchu: „*«Jesteśmy nadzy i czyści» (Manifest zenityzmu) – oznacza: w czystej kolebce, w jugosłowiańsko-balkańskiej kolebce, narodził się nowy duch – integralny, niezależny – duch twórczego indywidualizmu, który jedynie jako taki zdolny jest zrodzić i stworzyć nowe wartości. Zrodził się nowy duch potężnej rasy, która nie posiadała dotąd własnej sztuki ani własnej kultury»*. (Lj. Micić, *Duch zenitizma*, „Zenit”, r. 1921, nr 7, s. 4)²⁰

Już z tej mikrokonfrontacji dwu charakterystycznych cytatów, które pochodzą z tekstów opublikowanych w tym samym miejscu (Zagrzeb) i czasie (rok 1921), jasno wynika, że stosunek uczestników ruchu awangardowego do tradycyjnej, zmitologizowanej wizji narodu zachował swą – równie tradycyjną – dwoistość.

Z jednej strony – mamy tu do czynienia z kolejną próbą „europeizacji”, a właściwie – zgodnie z uniwersalistycznymi ambicjami awangardy – „globalizacji” świadomości kulturowej i artystycznej. Najgłębszą motywację tej próby stanowi chęć ucieczki z historycznie nakreślonych ram „narodowego zobowiązania” oraz – charakterystyczny dla awangardy – nietzscheański postulat „przewartościowania wszystkich wartości”, a więc – sformułowania wszelkich zobowiązań Nowego Człowieka w zupełnie nowy sposób. Nadrzędną kategorią autoidentyfikacji jest, w ramach tego konceptu, **ludzkość** oraz pojęcie **człowieczeństwa**, uduchowionego i „uosobionego” w kosmiczno-humanistycznej retoryce i systemie metaforyzacji, które charakteryzują wczesny ekspresjonizm. Ważnym elementem tej **nowej** wizji jest jednak, implikowany przez nią, **tradycyjny** postulat wyjścia poza przestrzeń „endemicznie narodową”. Postulat, który formułowany był w obydwu kulturach już od początku dziewiętnastego wieku, lecz aż do czasów moderny egzystował na marginesie głównych nurtów życia kulturalnego i literackiego. Członkowie grupy Alpha nie porzucają więc zasad-

²⁰ B. Prpa-Jovanović, *Srpska književna avangarda i antievropski diskursi (1916–1929)* [w:] *Srpska avangarda u periodici. Zbornik radova*, V. Golubović, S. Tutnjević (red.), Beograd 1996, s. 86.

niczej roli, jaką tradycja przypisuje pisarzowi. Nadal są „rzecznikami interesu zbiorowości”, przeformułując jedynie rozumienie owego podstawowego interesu. Dokonują tego przeformułowania w duchu kulturowych ideałów swych bezpośrednich poprzedników, a zarazem – najgoręcej zwalczanych przeciwników, czyli modernistów, ustanawiając w ten sposób autentyczną, choć **niechcianą i zaprzeczaną** ciągłość jednego z tradycyjnych nurtów kulturowej autorefleksji. Można by tę postawę opisać, parafrazując jedno z najbardziej znanych haseł ówczesnej poezji polskiej: „A **wiosną** niechaj **wiosnę**, **nie Polskę** zobaczę!” – „A **wiosną** niechaj **ludzkłość**, **nie naród** zobaczę!” Różnica pomiędzy obydwu postulatami jest oczywista: jest to różnica dzieląca **odrzućcie** wszelkich pozaartystycznych zobowiązań od ich **podjęcia** w zmodyfikowanej co prawda, lecz strukturalnie niezmienionej postaci.

Zenityzm Ljubomira Micicia, który w wymiarze artystycznym był tworem zdecydowanie poronionym, zyskał w ostatnich dziesięcioleciach status **zjawiska**, zajmującego dość eksponowane miejsce w jugosłowiańskiej, historyczno-literackiej refleksji nad problematyką miejscowej awangardy. Doczekał się tej literaturoznawczej nobilitacji z dwu, wzajemnie przeciwstawnych, powodów.

W wielu poświęconych mu pracach, ich autorzy (Aleksandar Flaker²¹, Vida Golubović²², Zvonko Maković²³, Irina Subotić²⁴) podkreślają jego agresywnie burzycielski, prowokacyjny, a zatem „europejski” i nowatorski charakter. Sytuują go w kontekście awangardowego nonkonformizmu, demonstracyjnego zerwania z narodową tradycją, prowokacyjnego wyniesienia prymitywnego „bałkańskiego barbarogeniusza” do rangi wzorca „autentycznego człowieka nowych czasów”, który to koncept wpisuje manifesty i „dzieła” *zenitystów* w ogólnoeuropejski kontekst awangardy, zafascynowanej nowością, pojętą jako „czysta pierwotność prymitywu”.

W innych z kolei interpretacjach, powołujących się na te same hasła zenityzmu, lecz stawiających je w zupełnie odmiennym kontekście ideowym i aksjologicznym, *zenityzm* i jego centralna postać – „barbarogeniusz” – prezentowane są jako „najbardziej mroczny geniusz serbskiej kultury”²⁵. Odczytuje się ów program i jego symbolicznego bohatera jako skrajnie zideologizowaną, „totalitarną” manifestację serbskiego nacjonalizmu, jako prefigurację serbsko-chorwackiego konfliktu z lat drugiej wojny światowej. Ich „powrót” na scenę

²¹ Zob. tenże, *Nomadi ljepote*, Zagreb 1988.

²² Zob. tenże, *Zenit i avangarda 20-tih godina*, katalog wystawy w Muzeum Narodowym w Belgradzie, a następnie w Zagrzebiu, 1983 (wraz z I. Subotić); tenże, *Letopis kulturnog života 1919–1925*, Beograd 1989; tenże, „Dada-Jok” Branka Ve Poljanskog [w:] *Srpska avangarda u periodici*, op.cit., s. 157–166.

²³ Zob. tenże, *Zenit i ideja avangarde*, „Život umjetnosti”, r. 1983.

²⁴ Zob. tenże, *Zenit i avangarda 20-tih godina* (wraz z V. Golubović), op.cit., *Zenit i avangarda*, „Književne novine”, 28.04.1983, s. 6; tenże, *Tipografska i likovna rešenja „Zenita” i zenitističkih izdanja* [w:] *Srpska avangarda u periodici*, op.cit., s. 443–454.

²⁵ R. Konstantinović, *Sve o barbarogeniju* „Lettre internationale”, wyd. chorwackie, r. 1992, nr 8; B. Bogdanović, „Le Messenger européen”, r. 1992, nr 6, s. 84.

publiczną w latach osiemdziesiątych jest natomiast postrzegany jako politycznie stymulowane hasło, zapoczątkowujące następny, potężny przyływ nacjonalistycznego szaleństwa²⁶.

Obydwa te schematy interpretacyjne, z różnych pozycji i z rozmaitych powodów, a także – posługując się odmiennymi narzędziami owej interpretacji, wprowadzają *zenityzm* w tradycyjny kontekst sporu o prawdziwy sens oraz o podstawowy kierunek przemian, charakteryzujących nowoczesne dzieje chorwackiej i serbskiej kultury. Powracają do ich podstawowego dylematu, rozwiązywanego w obu kulturach inaczej, lecz nieodmiennie przez obydwie rozpatrywanego w ramach przywołanego powyżej schematu „kulturowej symetrii”²⁷. A jest to dylemat pomiędzy widzeniem siebie, pozostających „w integralnej jedności z Europą” – albo też siebie, konstruujących własną tożsamość poprzez działanie „przeciwko Europie”.

Zjawisko *zenityzmu* oraz przedstawione tu modele jego interpretowania są wyjątkowo wdzięcznym obiektem takiego rodzaju obserwacji, jaki próbujemy tutaj zaproponować. Antyeuropejska retoryka „Zenitu” jest bowiem równie podatna na odczytania w kategoriach „języka sztuki awangardowej” jak i w kategoriach ksenofobicznej, zamkniętej a zarazem agresywnej wobec swego „europejskiego otoczenia”, samoświadomości serbskiej kultury; samoświadomości o proveniencji dziewiętnastowiecznej, lecz wywiedzionej z tradycji wcześniejszych.

Czego zatem, w ostatecznym rozrachunku, dowodzą nasze rozważania na temat stosunku południowosłowiańskiej awangardy do struktury mitu narodowego? Z pewnością nie doprowadziły nas one do jednoznacznych i ostatecznych rozstrzygnięć. Pozwoliły raczej wskazać na kluczowy dla współczesnego funkcjonowania awangardowych tekstów paradoks recepcji. Sprowadza się on do niezbyt odkrywczej konstatacji, że wypowiedzi wszelkiego typu, w tym również omawiane tu awangardowe teksty literackie czy inne artystyczne manifestacje, niezależnie od swych „pierwotnych” intencji i charakteru, wchodzić mogą – i z reguły tak właśnie się dzieje – w rozmaite porządki historycznych narracji. Zaczynają wówczas podlegać regułom generowanym przez aktualizowane

²⁶ Zob. D. Katunarić, *Povratak barbarogenija. Odnos imaginarnog i zbiljskog u književnom pokretu zenitizma*, Zagreb 1995.

²⁷ Należy tu podkreślić, że narodowość samych badaczy nie ma w tym przypadku jakiegos podstawowego znaczenia. O wiele ważniejsze są ich metodologiczne założenia oraz estetyczne preferencje, a także miejsce, jakie w hierarchii zjawisk składających się na artystyczny dorobek awangardy przypisują oni ich „narodowym” wyznacznikom czy cechom. Generalnie rzecz biorąc, ci, którzy postrzegają awangardę jako zjawisko ponad- czy też pozanarodowe, skłonni są widzieć w deklaracjach Micicia przede wszystkim rodzaj dadaistycznego ekscesu, świadczącego o zakotwiczeniu jego ruchu w horyzontach szeroko rozumianej fascynacji „prymitywem”, cechującej europejską awangardę tego okresu (Flaker, Golubović). Ci natomiast, którzy odczytują sztukę przede wszystkim jako swoisty wariant „dyskursu ideologicznego”, postrzegają *zenityzm* głównie jako ekscentryczną wprowadzie, lecz niebezpieczną i realnie skutkującą eksplikację ideologii nacjonalistycznej (Katunarić, Konstantinović).

w tych narracjach wzorce i – nawet jeśli próbują je naruszyć lub zmienić – najczęściej, wraz z upływem czasu, stają się kolejnym ogniwem opowieści rytualnie snutych przez zbiorowość o samej sobie.

Także i teksty awangardowe dopełniają więc i aktualizują *strukturę narodowego mitu*, najczęściej wbrew pierwotnemu zamiarowi jej dogłębnego zrewidowania albo nawet całkowitego zburzenia. Powtarzają zatem po raz kolejny gest *nowego początku*, będący w istocie rzeczy jeszcze jednym **ponowieniem** najbardziej zakorzenionych symboli, wyobrażeń i wartości. Zmieniając, nawet bardzo radykalnie, **ewokacyjną** warstwę swoich wypowiedzi, artyści awangardy w istocie rzeczy nadal **implikują** pewien stały porządek podstawowych znaków tożsamości kultury, sposobów ich łączenia oraz przypisywanych im wartości.

NAŠ ČOVJEK – PLEBEJSKOŠĆ I JEJ ATRYBUTY JAKO ELEMENT LITERACKIEGO AUTOPORTRETU NARODU

Ivo Andrić zanotował w 1949 roku refleksję następującej treści:

Naš narodni jezik pun je slikovitih izraza, tj. figurativnog govora.

U stvari **naš jezik** je dobrim delom (...) „rečnik izbledelih metafor”.

(...) **Naša književnost** kao i **naše novinarstvo** patili su od tog **slikovitog govora** koji je stvarno nasledje Vukovo, tj. rezultat pobede **narodnog jezika**. Posle pobede Vukove došla je upotreba pa i zloupotreba **narodnog izraza**, a on je redovno slikovit.

(...) Oni koji prevode **naše članke** na strane jezike znaju to vrlo dobro. (...) teško [je] naše članke prevoditi i **saopštiti nas strancu** (...) zbog **izvesnih familijarizama i slikovitih izreka** koje (...) čim se prevedu (...) ne kazuju strancu ništa¹.

Refleksja ta, choć z pozoru dotyczy kwestii czysto językowych, w istocie odnosi się do tego, co moglibyśmy nazwać kulturową idiomatyką tekstu. Wskazuje przy tym tylko na jeden, za to szczególnie wyrazisty, aspekt tego problemu. Dowodu na trafność, ale i niewystarczającą pojemność refleksji Andricia, dostarcza nam prosty test: próba przetłumaczenia jej na język polski:

Nasz język ludowy/narodowy pelen jest obrazowych wyrażen, tj. mowy figuratywnej. (...)

W istocie **nasz język** jest w znacznej mierze (...) „słownikiem wyblakłych metafor”.

(...) **Nasza literatura**, podobnie jak **nasze dziennikarstwo**, ucierpiała z powodu tej mowy obrazowej, która jest rzeczywistą spuścizną Vuka, tj. rezultatem zwycięstwa **języka ludowego**. Po zwycięstwie Vuka nastąpiło używanie i nadużywanie **ludowego typu ekspresji**, a jest ona zwykle obrazowa.

(...) Ci, którzy tłumaczą **nasze artykuły** na obce języki, wiedzą to bardzo dobrze. (...) trudno [jest] tłumaczyć **nasze artykuły** i **przekazać nas** cudzoziemcowi (...) z powodu

¹ I. Andrić, *Nešto o jeziku i stilu* [w:] *Sabrana dela Ive Andrića*, t. XII. *Istorija i legenda*, Beograd 1981, s. 37. Niektóre fragmenty cytowanych tekstów podajemy w oryginale i przekładzie, ponieważ samo tłumaczenie nie oddaje w należyty sposób charakteru problemów, będących przedmiotem naszej interpretacji; wszystkie podkreślenia w przytaczanych cytatach – MDP.

charakterystycznych familiaryzmów i obrazowych powiedzeń, które (...) po przetłumaczeniu (...) nie mówią cudzoziemcowi nic.

Pomimo że przekład ten jest dosłowny i semantycznie poprawny, jego nośność informacyjna w niewielkim tylko stopniu przybliża się do informacji implikowanej i eksplikowanej przez oryginał. Poprawna lektura tego fragmentu możliwa jest albo w przypadku czytelnika-specjalisty, który w podkreślonych tu wyrażeniach odczytuje odpowiednie sformułowania z oryginału i zna ich kulturowe konotacje, albo też – pod warunkiem obudowania przekładu wieloma dodatkowymi informacjami.

I tak, należałoby – między innymi – wyjaśnić historycznie umotywowany termin „język ludowy”; poinformować, że Vuk to nie nazwisko, lecz imię (Andrićowski „charakterystyczny familiaryzm”); określić specyfikę użycia zaimków „my” i „nasz”, prymarnie konotujących znaczenia „naród” i „narodowy”, nie zaś jakiegokolwiek bardziej wyspecyfikowane przynależności. Należałoby również zwrócić uwagę na to, że zamiast początkowego wyrażenia „nasz język ludowy” można by – w tym zaś przypadku byłoby wręcz wskazane – użyć określenia „nasz język narodowy”. Słowo *narod* oznacza bowiem zarówno naród, jak i lud, w związku z czym, tłumacząc je, odczytujemy raczej „intencję użycia” aniżeli jasno określone znaczenie. Ten rejestr dodatkowych informacji można by jeszcze rozszerzyć, mimo że obrazowość, stanowiąca zdaniem Andrića najistotniejszą barierę informacyjną, jest w jego tekście niemal nieobecna.

Powyższe translatoryczne dywagacje nie są jednak celem samym w sobie. Ich podstawowa funkcja to zarysowanie tła dla dalszych rozważań, w których spróbujemy wykazać, że nawet sposób użycia zaimka dzierżawczego pozostaje w bezpośrednim związku ze sferą wyobrażeń, wzorców i wartości kulturowych.

Ivo Andrić, odwołując się do filozofii narodu i języka, ustanowionej przez chłopskiego mędrca Vuka Karadžicia, stwierdza skromnie, że jego refleksja to zaledwie

sastavni deo (...) jedne akcije (...) za čišćenje i usavršavanje **našeg jezika** i pismenog izraza (...)².

[składowa część akcji zmierzającej do oczyszczenia i udoskonalenia **naszego języka** i słowa pisanego]

Lecz patriarcha nieubłagane odpowiada mu ponad czasem:

(...) o stvari ne može svakij ni suditi, ali o jeziku može svakij³. A mi svi znamo, da se u Srbskoj kuini, gdje srećom ne dolaze ovakovi Spisatelj i popraviteljji jezika, tako čisto i liepo govori, kao u sobi⁴.

[o rzeczach nie każdy sądzić może, lecz o języku każdy. A wszyscy dobrze wiemy, że w Serbskiej kuchni, w której na szczęście nie bywają tacy Pisarze i poprawiacze języka, mówi się tak samo czysto i pięknie, jak na pokojach.]

² Ibidem, s. 35.

³ V.S. Karadžić, *Druga recenzija srbska* [w:] *Sabrana dela Vuka Karadžicia*, t. XII, *O jeziku i književnosti*, Belgrad 1968, s. 180.

⁴ Ibidem, s. 182.

Ta „kuchenna”, familiarna – jak powiedziałby Andrić, od siebie zaś dodajmy – plebejska perspektywa organizuje fundamentalny wzorzec kulturowego, a więc i literackiego autoportretu, nadal obecnego w nowoczesnej świadomości narodowej Serbów. Utożsamienie narodu z ludem, tożsamości etnicznej ze społeczną, swojskości ze „zdrowym rozumem” i „naturalną prostotą”, obcości zaś – z wykształceniem i „sztucznymi formami” jest naturalnie produktem pierwszej połowy dziewiętnastego wieku; składnikiem ideologii odrodzenia narodowego. Wykazuje jednak zadziwiającą odporność na działanie upływającego czasu. Jest jednym z trwałych punktów odniesienia dla pisarzy i intelektualistów. Poprzez jego negatywne lub pozytywne wartościowanie wielu z nich określa swój stosunek do kultury narodowej i do kultury w najbardziej ogólnym tego słowa znaczeniu. Punktem wyjścia tych autoidentyfikacji tak czy owak pozostaje wzorzec najbardziej wyraziście sformułowany przez Karadžicia:

Istina da su mnogi od **gospode naše** učili i znadu neke nauke kojijeh **narod prosti** ne zna; ali (...) koji su mnogima razumu i srcu učinili više štete nego koristi; (...) potudjili (ih) od svoga naroda i običaja; (...) što su pak oni koji velikijeh nauka i škola nijesu učili, s gospodom zajedno pali u ovake grijehe protiv naroda svojega, uzrok će biti što su se povelili po gospodi (...).

(...) Za čudo je što i oni od gospode naše koji su narod ljubili i željeli mu dobro činiti, ponajviše nijesu znali *kako će*, nego su radili protiv svoje želje i namjerenja! Ja mislim da ovome nije drugi uzrok nego što im **nauka nije pricepljena na zdravi narodni razum**, nego su ovaj **naukom zabunili** i ostavili ga (...). Za to se umotvorinama **naroda našega sva učena Evropa** čudi i divi, (...) a umotvorine su našijeh učenijeh ljudi ponajviše takove da im se svaki ko ih pozna mora smijati (...)⁵

[Prawdą jest, że niektórzy z **panów naszych** uczyli się i znają jakieś nauki, których **lud prosty** nie zna; lecz u wielu rozumowi ich i sercu więcej one szkody wyrządziły niż pożytku; (...) uczyniły ich obcymi wobec własnego ludu/narodu i obyczajaj; (...) a że też inni, co szkół wielkich i nauk nie kończyli, wraz z panami w te same grzechy wobec narodu swojego popadli, tego powodem być może, że w panów się zapatrzyli (...).

(...) Dziwy to niesłychane, że i ci z panów naszych, którzy naród kochali i dobrze mu czynić pragnęli, najczęściej nie wiedzieli, *co robić*, lecz postępowali przeciw swej woli i zamiarom! Myślę, że nie ma po temu innego powodu, jak tylko ten, że im **nauki nie zaszczipiono na zdrowym ludu rozumie**, ale że ówten **nauką pomieszali** i losowi własnemu zostawili (...) Dlatego to dziełom **ludu naszego cała uczona Europa** dziwi się i owe podziwia, (...) dzieła zaś naszych ludzi uczonych takie są, że każdy, kto je pozna, wyśmiać je musi (...)]

Narod prosti i jego *zdravi narodni razum* są tutaj „nasze” w sposób równie oczywisty i niezachwiany, jak chwiejny i podejrzany jest status *gospode naše* oraz jej *velikijeh škola i nauka*. Właściwie nie bardzo wiadomo, jakie kryteria i jaki rodzaj przynależności aktualizuje w tym przypadku zaimek „nasza”. *Sva učena Evropa* jest bowiem w tym wywodzie bardziej „nasza” aniżeli *naši učeni ljudi*. Oczywiście ta labilność semantyczna nie jest dowodem naiwności czy

⁵ V.S. Karadžić, *Srbi svi i svuda* [w:] *Sabrana dela...*, t. XVII, *Etnografski spisi*, Belgrad 1972, s. 39–40.

językowej nieudolności autora. Jest składnikiem jego polemicznej retoryki, atrybutem skrajnie zideologizowanego dyskursu.

Pochodzące z lat dwudziestych dwudziestego wieku, a więc późniejsze o całe niemal stulecie, wywody Jovana Cvijicia kultywują tę dualistyczną perspektywę, stanowiąc zarazem jej iście Gogolowskie dopełnienie:

Vedrinu, veselost, pesmu, šalu i humor (...) zapazio je (...) Oto Pirh, koji je 1829. g. putovao po Srbiji i kome je to palo u oči kao **narodna osobina**. (...) Sve te osobine (...) docije su oslabile. (...) U svoj jačini se jave prilikom velikih narodnih događaja, kao uz turski rat 1912. (...) U nekoliko mahova se osetilo kako ceo narod zatrepti, prolije suze od radosti i obuzme ga vedrina i veselost.

Inteligencija se teško oduševljava i vrlo retko u pravom smislu razveseli⁶.

[Pogodę, wesołość, pieśń, żarty i humor (...) zauważył (...) Otto Pirch, który w roku 1829 podróżował po Serbii, i któremu narzuciły się one jako **cecha narodowa**. (...) Wszystkie te cechy (...) uległy później osłabieniu. (...) W całej swej pełni pojawiają się w obliczu wielkich wydarzeń, jak to było w przypadku wojny tureckiej 1912 roku. (...) Kilkakrotnie można było odczuć, że cały naród zadrżał, zalał się łzami radości, ogarnęła go wesołość i pogodny nastrój.

Inteligencja z trudem poddaje się uniesieniom i bardzo rzadko raduje w prawdziwym tego słowa znaczeniu.]

Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć, że współczesny wydawca tego tekstu, w roku 1972, a więc po upływie kolejnego półwiecza od chwili publikacji wywodów Cvijicia, wyraża następującą opinię o autorze powyższej charakterystyki **narodu** oraz **inteligencji**: „W dziedzinach, które uprawiał (Jovan Cvijić – MDP), był i pozostał do dzisiaj najwybitniejszym uczonym serbskim”⁷. Wynika bowiem stąd jasno, że dla obydwu serbskich uczonych – i tego z początku, i tego z końca dwudziestego wieku – wyalienowanie inteligencji z narodowej wspólnoty jest oczywistym wyznacznikiem jej statusu w obrębie etnicznej zbiorowości.

Serbski inteligent musi zatem albo odkupić ów grzech obcości, zastępując mitologię wyobcowania mitologią bezwarunkowego podporządkowania, albo też przyjąć to piętno i uczynić je „trudną wartością”, wybierając wolność sądu za cenę odrzucenia.

Są to oczywiście skrajne postacie tej podstawowej alternatywy. Pomiędzy nimi mieści się strefa postaw kompromisowych, której kulturowym paradygmatem jest „mentalność oświeceniowa”; usiłuje ona pogodzić imperatyw organicznej przynależności z misją nieustannego „czyszczenia i udoskonalania” tego, co ową organiczną przynależność określa.

Isidora Sekulić, „pierwsza dama literatury serbskiej”, prywatnie – człowiek osamotniony i nieszczęśliwy – wybiera w ostatecznym rozrachunku wariant „bezwartunkowego podporządkowania”, po młodzieńczych próbach buntu

⁶ J. Cvijić, *Jedinstvo i psihički tipovi dinarskih Južnih Slovena* [w:] M. Djurić (red.), *Naučnici*, seria *Srpska književnost u sto knjiga*, Nowy Sad–Belgrad 1972, s. 219–221.

⁷ V. Djurić, op.cit., s. 354.

i odejścia w świat indywidualizmu oraz kultury uniwersalnej. Te wczesne doświadczenia owocują jednak wewnętrznym przymusem racjonalizacji dokonanego wyboru. Środkiem tej racjonalizacji staje się świadomie kultywowane przekonanie o nadrzędnej wartości myślenia mitycznego wobec reguł racjonalistycznego dowodzenia. **Irracjonalna** potęga mitu staje się elementem **racjonalnego** uzasadnienia wyboru tego, co bezdyskusyjnie „nasze”. Aktualizując zreinterpretowany mit Anteusza, można bowiem zażegnać dramatyczną wewnętrzną sprzeczność towarzyszącą wyborowi „natury” – plebejskości, postrzeganej jako prymitywizm, niewiedza, brak – na niekorzyść „kultury”, czyli wartości indywidualnie zinterioryzowanych, lecz w perspektywie zbiorowej – słabszych, czy wręcz odrzuconych. Owo uzgodnienie indywidualnych wyborów i rozterek z dyrektywami zbiorowych modeli autoidentyfikacji nie daje się zracjonalizować inaczej aniżeli poprzez procesy mitologizacyjne; poprzez swoiste intelektualne nadużycie, dzięki któremu nieobecność „kultury” staje się podstawowym wyznacznikiem jej istnienia i wartości:

(Vuk) je duboka, tamna, sa **instinktima izmešana genijalnost, identičan sa zemljom**. Kao zemlja on će raditi sa prolomima a ne sa inspiracijom. Vukovu radu bio je uslov da se sa svojim trudom **ne otkida od grude**. Svoju **veliku misao** mogao je zamisliti, svejedno, u šumi, u ubogom selu, na kamenu. Zamislilo ju je u malome narodu (...), u **nekulturi**, (...) u **nazdnjaštvu**. Vuk je jedna **naša mitska pojava**, mitsko ponavljanje. [...] **Sa bogovskim jednim mirom** ubedjen je **od prvog početka** da ima pravo. (...)

Često se potezalo pitanje da li od Vuka **počinje naša književnost**. Nama se čini da ovo pitanje nije pravo. Sa Vukom dolazi **nešto bitnije od literature**. (...) Sa Vukom dolazi **originalna naša kulturna svest**.

(...) **originalna naša narodna kulturna svest** u mozgu *seljaka samouka i neuka* (...) (Vuk je) prvi čovek koji je osetio da **je jezik našeg naroda krv** (...) (...) Čiji jezik valja? Onoga ko jezik zna. Narod ga zna i **knjižestvo ima da uči od naroda**. Kako to da **seljak ima i zna književni jezik**? Tako što je u njemu krepak narodni život, (...) **tako što je u narodu krv**. (...) **idući u krugu energija**, onaj **ima krv koji ima grudu i zna običaj i jezik**.

(...) Postoji krv i postoji intelekt. **Intelekt** je velika stvar, ali to je jedan **produkt krvi**. (...) Ne znamo kako je **u svetu**, ali **kod nas na Balkanu krv ima prost narod**. Vuk je sagledao **idealnu stranu u prirodi našeg prostog čoveka**. Vuk je (...) dokazao da u reči našeg **prostog naroda** ima (...) **skrivenih naslućenja**. (...)

Vuk je **iz jezika prostog našeg čoveka** isterao te tajne, **pretvorio ih u živ rad i blago**, **od kojeg smo u kulturnoj svesti ono što smo i počinjamo biti ono što je više i bolje**⁸.

[Vuk to geniusz, głęboki, mroczny, **zjednoczony z instynktami, tożsamy z ziemią**. Niczym ziemia oddziałuje on wstrząsami, a nie inspiracją. Warunkiem jego pracy było to, aby swojego trudu **nie odrywał od skiby**. **Swą wielką ideę** mógł stworzyć gdziekolwiek, w lesie, w ubogiej wiosce, na kamieniu. Stworzył ją w obrębie małego narodu, (...) **pośród braku kultury**, (...) **pośród wstecznictwa**. Vuk to **nasze mityczne objawienie**, mityczne ponowienie. (...) **Przepelniony boskim spokojem**, od samego początku żywił przekonanie, że ma rację. (...)]

⁸ I. Sekulić, *Vuk Karadžić* [w:] *Izabrana dela*, t. II, *Eseji*, Sarajewo 1967, s. 32–34.

Często stawiano pytanie, czy to od Vuka **zaczyna się nasza literatura**. Nam zaś wydaje się, że nie jest to pytanie postawione właściwie. Wraz z Vukiem przychodzi bowiem coś **bardziej istotnego od literatury**. Wraz z Vukiem przychodzi **nasza odrębna świadomość kulturalna**. (...) **odrębna świadomość kulturalna** w mózgu *nieuczonego wieśniaka samouka* (...) (Vuk to) pierwszy człowiek, który odczuł, że **językiem naszego narodu jest krew**.

(...) Czyj język jest wartościowy? Tego, kto ten język zna. Lud go zna i **literatura musi się uczyć od ludu**. Jakże to możliwe, że **wieśniak zna język literacki i że nim włada**? Tak, że trwa w nim potęga życia narodu, (...) tak, że to **w ludzie jest krew**, (...) tak, że w **kręgu przepływu energii krew** posiada ten, kto **ma ziemię, kto zna obyczaj i język**.

Istnieje krew i istnieje intelekt. **Intelekt** to wielka rzecz, ale jest on **produktem krwi**. Nie wiemy, jak jest na świecie, ale **u nas, na Bałkanach, krew posiada prosty lud**. Vuk dostrzegł **idealną stronę natury naszego prostego człowieka**. Vuk (...) dowiódł, że słowo **naszego prostego ludu** pełne jest (...) ukrytych przeczuć (...). Vuk **z języka naszego prostego człowieka** wydobył te tajemnice, **przetworzył je w żywy trud i skarb, dzięki któremu w naszej świadomości kulturalnej jesteśmy tym, kim jesteśmy i zaczynamy być czymś, co jest wyższe i lepsze.**]

Język „narodowej Genesis” i mitycznej opowieści o przodkach – poprzez węzły sylogizmów – łączy się w tym wywodzie z porządkiem i językiem współczesnej intelektualnej refleksji. Ta ostatnia stawia siebie w roli służebnej, instrumentalnej. Intelekt jako „produkt krwi” winien się w naturalny sposób podporządkować jej nakazom. To krew, płynąca „w słowie i obyczaju”, organicznie związana z ziemią, określa „naszą odrębną świadomość kulturalną”. Obdarza „od pierwszego początku” „boskim spokojem i pewnością swoich racji” „nieuczonego wieśniaka samouka”.

Ten dyskurs odnowionej mitologii dziwnie przeplata się z argumentacją progresywną, typową dla ówczesnej „zeuropeizowanej” serbskiej inteligencji. Niezwykły ów mariaż pozwala w mitycznym „kręgu przepływu energii” pomieścić kategorie „braku kultury”, „wstecznictwa” oraz wizję „postępu”. „Postępu”, któremu w sylogistycznym łańcuchu rozumowania patronuje trójca mitologicznych przodków-prawodawców: trzy archetypowe wcielenia „rasy, ziemi i krwi”:

(...) Vuk se može naporeda staviti samo s Njegošem i Karadjordjem. To su tri čista originala našega roda, veliki mitski ljudi koji su sve iz sebe izvadili, i sve rodnoj grudi, jeziku i moralnom običaju narodnom ostavili⁹.

[...] Vuka można postawić na równi jedynie z Njegošem i Karadjordjem. Są to trzy czyste wzorce naszego rodu, wielcy mityczni mężowie, którzy wydarli z siebie wszystko, i wszystko ojczystej ziemi, językowi i obyczajowi moralnemu narodu pozostawili.]

Ivo Andrić, którego wielu Serbów chętnie umieszcza w bezpośredniej bliskości swej „wielkiej trójcy”, kronikarz historii i legendy, zafascynowany mową mitu i żywą mową ludu, konsekwentnie odrzuca tożsamość uzyskaną kosztem intelektualnego podporządkowania. Miara rzeczy i nosicielem wartości jest dla niego pojedynczy człowiek i jego stosunki z innymi pojedynczymi ludźmi. Zbio-

⁹ Ibidem, s. 35.

rowość jest przez Andricia oceniana z tej podmiotowej perspektywy. Zbiorowość jest wartością o tyle, o ile potrafi uczynić wartościowym każdego ze swoich członków, otworzyć go na innych, uzbroić w możliwości otwarcia się na świat.

Kultura określona przez ksenofobiczną plebejskość czyni człowieka bezradnym wobec świata, odbiera mu możliwości indywidualnego rozwoju. Bezradność i lęk owocują pogardą i agresją wobec inności, kiedy zawiodą niezręczne próby umieszczenia jej w obrębie znanych horyzontów niewielkiego, oswojonego i własnego świata. To samo, co dla Isidory Sekulić stanowi o nieodpartej magicznej sile przyporządkowania, o mitycznej potędze narodu, jest dla Andricia źródłem jego słabości i wyalienowania. Z narodu trzeba się umieć wyobcować, aby pomóc mu odkryć jego autentyczną, pozytywną tożsamość – zdaje się mówić Andrić.

Jedno z najwcześniejszych świadectw takiej postawy pisarza stanowi opowiadanie *Dan u Rimu*, opublikowane po raz pierwszy w roku 1920. Można by je przedstawić za pomocą hasła „nasz człowiek w Rzymie”, z wszelkimi polskimi konotacjami tego powiedzenia. Perspektywę przyjętą przez Andricia określa wyjście poza opisywaną mentalność, któremu towarzyszy gest rozumiejącego współczucia:

W tym czasie, gdy nasi rozsypali się po świecie, wywędrował również Nikola Krletić, podporucznik-ochotnik, rodem z Mostaru. Ciężko ranny w kolano, które nie chciało się goić, z wielkimi orderami na piersi, noszonymi tylko od święta, przewędrował jako kurier i ochotnik przez większość europejskich stolic.

I nic go, jak powiadają, nie zdziwiło.

Jego opinie o krajach i miastach były fatalne lub pełne zachwyty, lecz nieodmiennie krótkie. Najkrótszą wygłosił o Rzymie.

„Same gołe hajduki”.

Uzasadniać ich nie miał zwyczaju. W Rzymie spędził zaledwie jeden dzień, a o świecie dnia następnego odjechał na Korfu¹⁰.

Bohater Andricia jest „nasz” – „taki, jak my wszyscy” – do odświętnego stroju przypina „wielki order”; jest uchodźcą, rannym ochotnikiem i emisariuszem; niełatwo wprawić go w podziw, ponieważ „wie swoje” i demonstrować to w sposób nader zdecydowany; nie ma zwyczaju uzasadniania swoich sądów, bo możliwość uwzględnienia odmiennej perspektywy nie jest obecna w jego wyobrażeniach o świecie. Aż do tego momentu bohater jest w swoich zachowaniach egzotycznie zabawny. Wraz z autorem obserwujemy go „obcymi” oczyma. Jego osobowość „rozgrywa się” niejako na poziomie stereotypu barbarzyńcy. Zgodnie z autorską dyrektywą – ironiczny dystans oddziela nas od zachowań bohatera, uwarunkowanych przez zbiorową mentalność, która go ukształtowała, i przez zasiedlające ją wzorce. Gdy jednak, w ślad za autorem, zaczynamy wnikać w wewnętrzny świat bohatera, te egzotycznie zabawne wzory reakcji na rzeczywistość ujawniają swą niszczycielską siłę. Są to wzory odbierające poje-

¹⁰ I. Andrić, *Dan u Rimu* [w:] *Sabrana dela...*, t. VIII, *Znakovi...*, s. 33.

dynczemu człowiekowi elementarną możliwość przystosowania, skazujące go na egzystencję w obrębie świata przez nie skonstruowanego; czyniące z tego świata więzienie, które jego mieszkańcom wydaje się rzeczywistością jedyną, oczywistą i niepodważalną. Inni – muszą się poddać jej prawom lub zniknąć, bo samo ich istnienie jest podejrzane i niebezpieczne:

Już wie: rudowłosy gospodarz **przypomina mu** pewnego dziennikarza z Sarajewa, z którym okrutnie się pokłócił w karczmie hadži-Lelečicia, ponieważ tamten kął z Mostaru i jego mieszkańców. **Oszukuje go pamięć i oszukuje oddalenie. Wszystko wydaje się bliskie, i znane, i proste.** (...)

Gospodarz, zmieszany, obchodzi go z daleka, coraz to otwiera usta, żeby go wyprosić – Signore...

To ostatecznie wyprowadza go z równowagi. **Obczyzna jest dlań zupełnie niezrozumiała i rozwściecza go nieopisanie.** Przerywa mu gwałtownie. (...) Cicho! **To tyś mi u hadži-Lelečicia powiedział**, że trzeba zasypać Ivan. Powiadasz: tunel zasypać, żeby się nam ci z Hercegowiny do Sarajewa nie pchali. O ty gnoju! No! – Won!¹¹

Tak oto właściciel rzymskiej trattorii staje się winnym urojonej dyskryminacji mieszkańców Mostaru, a kolejny niezrozumiany i spostonowany narodowy bohater, ochotnik i emisariusz, po klęsce poniesionej w niepotrzebnej bitwie, pośpiesznie wraca „do swoich”. I choć Rzym okazuje się, co prawda, całkowicie podbity przez „gołych hajduków”, zdołających jego ulice i place, to jednak bohater tego opowiadania, Nikola Krletić mógłby, z głębi swych złudzeń, zakrzyknąć: Serbio, twa zguba w Rzymie! Jego autentyczna, indywidualna tragedia polega na tym, że jest on personifikacją narodowego, plebejskiego stereotypu. To, co otrzymał od zbiorowości, jest w bohaterze Andrića groteskowe i komiczne. Tragiczne są w nim spustoszenia, które owa spuścizna poczyniła w jego wnętrzu.

Cwierć wieku później, 17 września 1944 roku, notuje Andrić refleksję, która jest jakby odległym komentarzem do rzymskiej przygody podporucznika Krleticia:

Pośród złowrogich myśli, przepojonych pragnieniem zemsty, pośród okazjonalnych buntów przemija jego (naszego narodu – MDP) czas gorzki i pusty. Jest niewrażliwy i nieprzystępny dla każdej inności. Czasami człowiek pyta samego siebie, czy duch wielkości bałkańskich narodów nie został już na zawsze zatruty i czy już nigdy nie będą one zdolne do niczego ponad to, aby przemoc znosić albo posługiwać się nią wobec innych¹².

Ten „barbarzyński styl życia, bez planu i zdolności przewidywania, bez poczucia wspólnoty i bez szacunku dla drugiego człowieka, bez szacunku dla siebie samego, obecnego w innym” powoduje, że: „żyjemy z trudem i brzydko, (...) znosimy niepotrzebne cierpienia i wyrzeczenia. I tak oto – zamiast pracować, myśleć, zawierać umowy i przewidywać – za wszystko płacimy cenę najwyższą, cenę życia”¹³.

¹¹ Ibidem, s. 38.

¹² I. Andrić, *Sabrana dela...*, t. XVI, *Znakovi pored puta*, s. 201.

¹³ Ibidem, s. 203.

Ten dramat ma jednak dla Andrićia nie tylko wymiar historiozoficzny i społeczny. Rozgrywa się on również na poziomie codzienności, obyczajowego detalu:

Obserwując **naszych ludzi** (...) zastanawiałem się często: dlaczego **nasi ludzie** tak nachalnie zaspokajają wszystkie te fizjologiczne potrzeby, które **człowiek naprawdę cywilizowany**, przebywając w miejscach publicznych, demonstruje nader rzadko. (...) **nasz człowiek** kaszle, kicha, ziewa, przeciąga się, czka lub wzdycha. Dłubie w zębach i w uszach, gdy tylko odczuje taką potrzebę albo gdziekolwiek go coś zaświerzbi. Nie kontroluje się, **nawet nie pomyśli** o tym, aby opanować swe drobne i poważniejsze fizyczne odruchy, lecz po prostu się im poddaje, nie zastanawiając się nad tym, **czy i w jaki sposób patrzą na to otaczający go ludzie**. (...) Po prostu **nie myśli o innych**, nie dorósł jeszcze do tego poziomu, na którym człowiek zaczyna mieć wzgląd na swoje otoczenie¹⁴.

Po przeczytaniu tych notatek wyda się nam zapewne mniej dziwne, że Andrićowi, współczującemu obserwatorowi narodowych tragedii, tak często zarzucano wyniosłość i przywiązanie do „sztucznych form”, narzucanie otoczeniu „nieszczerości” i obcych jego „naturalnym” zachowaniom, „wyuczonych” reguł współżycia. Nie tak łatwo wybaczyć, nawet wybitnemu „przedstawicielowi naszej rasy” przeciwstawienie „naszego człowieka” człowiekowi „naprawdę cywilizowanemu”. Tym bardziej że Andrić bynajmniej nie zamierza podążać śladami Dositeja Obradovicia, Vasy Pelagicia, Bogdana Popovicia, Jovana Skerlicia i innych „oświeconych nauczycieli narodu”. Pragnie i potrafi rozumieć – również to, czego nie może i nie chce zaakceptować. Lecz pozycję wyobcowanego obserwatora czyni swoim losem. Poznał i akceptuje smak osamotnienia i bezsilności. Od wypełniania misji woli empatię i szacunek dla inności. Nie jest „naszym człowiekiem” i nigdy nim nie będzie.

Być może dlatego swej tożsamości, swej indywidualnie określonej więzi z narodem poszukuje w mrocznej legendzie jego dziejów? Jak psychoanalityk, który wie, że mit jest nie tyle zapisem zbiorowego losu narodu, co raczej jego hieratycznym snem o samym sobie.

¹⁴ Ibidem, s. 202–203.

WZORCE TRADYCYJNEJ KULTURY PLEBEJSKIEJ WE WSPÓŁCZESNEJ PROPAGANDZIE I KULTURZE MASOWEJ

Jednym z najbardziej frapujących zjawisk, obecnych w kulturze serbskiej lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku, jest syndrom tzw. *neofolkloryzmu*. Towarzysząca mu rewitalizacja tradycyjnych wzorców kultury plebejskiej objęła nie tylko obszar życia politycznego, który z pewnością był świadomie kształtowany i manipulowany, ale i – mniej (z pozoru) podatną na polityczne naciski – przestrzeń popularnej kultury masowej.

Pomijając na razie bardziej skomplikowane aspekty i mniej oczywiste źródła tego zjawiska, musimy na wstępie stwierdzić, że stanowi ono jasny dowód żywotności, a także komercyjnej i propagandowej użyteczności wzorców zaczerpniętych z szeroko pojętego repertuaru folklorystycznego. Fakt ten znany jest nie od dzisiaj, ale dopiero ostatnie dziesięciolecie przyniosło bardziej nowoczesne i wszechstronne próby jego opisu i interpretacji. Podejmowano je w różnych perspektywach metodologicznych i naukowych – od filologii i historii po socjologię, politologię i etnologię – a to zarówno ze względu na rozmiary, jak i na wielorakie znaczenia tego fenomenu. Jego obecność w sferze społecznej wyobraźni, zadziwiająca żywotność oraz pragmatyczna funkcjonalność stały się bowiem problemem nie tylko intelektualnym, lecz i moralnym, w chwili gdy tradycyjne wartości i symbole kultury plebejskiej przekształcono w niezwykle sprawne narzędzia nacjonalistycznej propagandy.

Proces ten dokonał się na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych minionego stulecia, stając się integralnym elementem szerszego zjawiska społecznego, określonego przez serbskie media jako *dogadjanje naroda* (dosł. *wydarzanie się narodu*). Był to, jak ogólnie wiadomo, manipulowany przez władze wielki ruch społeczny, skupiony wokół agresywnie nacjonalistycznych haseł, którego centralne symboliczne wyobrażenie stanowiła wizja „ponownych dziejowych narodzin” rozproszonego i uciśnionego narodu serbskiego.

Jednak już na długo przedtem zauważono obecność w sferze kultury „nieoficjalnej” zjawiska nazwanego pierwotnie *nową muzyką ludową*, które następnie zyskało powszechnie przyjęte miano: *novokomponovana pesma*. Zachowamy

tutaj to określenie, ponieważ jest ono zarazem i zrozumiałe, i nieprzetłumaczalne. Towarzyszy mu bowiem charakterystyczne nacechowanie znamieniem kulturowej „gorszości”: niższości, najczęściej utożsamianej z (nie tylko) folklorystycznym kiczem. Dlatego użycie tego przymiotnika niejako z góry dyskredytuje określone za jego pomocą zjawisko. Z tegoż powodu *novokomponovane* mogą być nie tylko *pesme*, ale i wiersze, budowle, idee, poglądy, a nawet ugrupowania polityczne¹.

Novokomponovane pesme bywały przez całe dziesięciolecia, deprecjonowane przez reprezentantów kultury wysokiej i właściwie niezauważane przez filologów, etnologów oraz socjologów. A przynajmniej niezauważane jako odrębny podsystem, jako swoista, współczesna i nowoczesna subkultura. Postrzegano je raczej jako zjawisko marginalne i anachroniczne. Traktowano jako coś nieautentycznego, jako rodzaj „miastowej” imitacji „prawdziwego” folkloru, jako dowód „braku kultury” twórców, wykonawców i miłośników tej muzyki, wreszcie – jako nieco żenującą socjologiczną ciekawostkę – świadectwo marnego gustu części społeczeństwa. Części zresztą znacznie bardziej liczebnej niż chcieliby to przyznać twórcy oficjalnego wizerunku serbskiej kultury.

Jak zauważa Milena Dragičević-Šešić, pomiędzy rokiem 1969, kiedy to odbyła się pierwsza publiczna dyskusja na temat „nowej muzyki ludowej”, a przełomem lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, gdy autorka ta podejmuje próbę kulturoznawczo-socjologicznego opisu tego zjawiska,

(...) napisano (o nim – MDP) kilka zaledwie tekstów, dokonano kilku wyspecjalizowanych badań (tekstów piosenek, radiowych koncertów życzeń itp.), nie podejmując właściwie próby jego socjo-kulturowego ujęcia. W ten sposób najbardziej u nas (tj. w Serbii – MDP) rozpowszechniona forma kultury masowej pozostała na marginesie zainteresowań nauki, jeśli pominiemy tu znakomite literackie analizy tekstów piosenek zaliczanych do nowej muzyki ludowej, których dokonał – w ramach swej analizy wszystkich form „literatury nieoswojonej” – Ivan Čolović².

Čolović, posługując się metodami analizy filologiczno-antropologicznej, zrekonstruował na podstawie tekstów *novokomponovanih* piosenek mentalny portret zafascynowanej nimi publiczności³. Interesował go przede wszystkim system aksjologiczny ewokowany w tych tekstach, z którym – jak sądził – utożsamiają się ich odbiorcy. Doprowadziło go to do wniosków zadziwiająco zgodnych z tymi, które sformułowała, jako wyniki swych badań socjologicznych, Milena Dragičević-Šešić. Čolović stwierdza mianowicie, że niezależnie od swej szczegółowej tematyki, znakomita większość tekstów *novokomponovanej* piosenki ludowej połączona jest:

¹ Zob. M. Dragičević-Šešić, *Pokušaj definisanja dominantnih i potkulturnih modela kulturnog života* [w:] *težje, Neofolk kultura. Publika i njene zvezde*, Sremski Karlovci–Novi Sad 1994, s. 23–24.

² *Težje, Publika nove narodne muzike* [w:] *ibidem*, s. 30–31.

³ I. Čolović uczynił to w książce *Divlja književnost*, Beograd 1985.

(...) wspólną ramą, którą stanowi rodzina, podstawowa i bezsporna wartość obecna w tych piosenkach, ucieleśniona w nich jako świętość domu, rodziców i dzieci. To ona nadaje sens miłosnym westchnieniom dziewcząt i chłopców na zielonych łąkach albo adoratora i jego ukochanej w orientalnym ogrodzie; to ona czyni dramatycznymi kawiarniane rozstania jasnowłosych kobiet z mężczyznami ich życia, ponieważ pozostają po nich rozdzielone dzieci i puste domy; to ze względu na nią tak dotkliwa jest tęsknota żołnierza czy najmity za rodzinnymi stronami; bez niej samotność jest zbyt ciężka, a życie niepojęte. Nawet uwodziciele, łobuzy, wartogłowy i wszelkiej maści figlarze oraz włóczęgi nie mogą się obejść bez starej matki, która ich łaje i doradza im szczęśliwy ożenek. Z tego względu równie uzasadnione jest nazwanie nowych piosenek ludowych miłosnymi, jak i rodzinnymi. Rodzina ofiarowuje im postacie i motywy, to ona jest wartością nadającą sens wyrażonym w nich postawom emocjonalnym i aksjologicznym⁴.

W języku socjologii wnioski te brzmią bardziej sucho i precyzyjnie, jednak ich merytoryczna wymowa jest dokładnie taka sama: aktywną (kupującą nagrania) publiczność *novokomponovanej* piosenki ludowej stanowią mieszkańcy śródmiejskich i podmiejskich osiedli, wywodzący się ze środowiska robotniczego lub z rodzin chłopskich (o zróżnicowanym poziomie wykształcenia), stanowiący grupę odbiorców pasywnych, nastawionych hedonistycznie (najwyżej punktowane wartości – standard życia oraz czerpana z niego przyjemność) i materialistycznie (celem i wartością pracy jest dobry zarobek). Są to miłośnicy gier liczbowych (2/3 badanych), spędzający swój wolny czas w gronie rodziny (87%), sąsiadów (69%) albo kolegów z pracy (59%).

Jest rzeczą oczywistą – stwierdza Milena Dragičević-Šešić – że przeplatają się tu dwie podstawowe (...) orientacje aksjologiczne: na życie społeczne (rodzinne i towarzyskie) oraz na zdobywanie dóbr materialnych (tj. podstaw ekonomicznych do lepszego i lepszego życia), i że to one stanowią ośnowę, na której kultywowane są inne wartości i postawy (...). Okazuje się, że podstawową orientacją badanych jest nastawienie na to, co **bezpośrednio, osobiście dotyczy ich samych** oraz ich rodzin i kręgu przyjaciół. (...) Podobieństwo zainteresowań, postaw i poglądów na życie nie jest przez nich postrzegane jako podstawa stosunków towarzyskich⁵.

Innymi podkreślonymi przez autorkę cechami uczestników tej subkultury jest uniformizacja ich mieszkań, nieobecność czynnika *image'u* w ich wyglądzie zewnętrznym, ścisły podział ról społecznych na kobiece i męskie (wskazuje tu na zjawisko swoistej, wysoko cenionej, kobiecej subkultury „gosposiowatości”), brak zainteresowania sprawami publicznymi oraz charakteryzujące tę grupę poczucie minimalnego wpływu na całość życia społecznego. Wykonywane przez nich zajęcia nie cieszą się specjalnym prestiżem, różnice wykształcenia (od podstawowego do wyższego) nie pozostają zaś w korelacji z poziomem i rozległością zainteresowań, zwłaszcza – związanych z kwestiami ogólnospołecznymi. Jest to przy tym grupa konsumentów najbardziej typowych wytworów kultury masowej: zeszytowych romansów i kryminałów, prasy kobiecej niższego lotu, masowych imprez sportowych, komediowych seriali telewizyjnych, naj-

⁴ I. Čolović, op.cit., s. 185–186.

⁵ M. Dragičević-Šešić, *Publika nove narodne muzike*, op.cit., s. 39, podkr. autorki.

chętniej – rodzimej produkcji. Żyją w swoistych rodzinno-sąsiedzkich gettach, najwyżej przez nich cenioną formę rozrywki stanowią spotkania towarzyskie oraz wizyty w restauracji. W ten sposób tworzy się sytuacja, w której:

Wzorce kulturowe i potrzeby kulturalne przekazywane i rozwijane wyłącznie w obrębie rodziny są w sposób bezsporny silniej powiązane z tradycją, z tym, co tradycyjne, lokalne i regionalne, z rozumieniem prostych kodów artystycznych i wreszcie – z „funkcjonalną” recepcją sztuki. Stąd muzyka, jako sztuka najbardziej popularna, związana jest z: wyjściem z domu, rozrywką, uroczystościami (wesela, pożegnania rekrutów itp.), czyli z momentami odświeżnymi, w obrębie których zachowała się jej rytualna funkcja. (...) Z drugiej strony – muzyka pełni też funkcję nostalgiczną – przypominając przeszłość, tradycję, rodzinne strony, i to zarówno przy pomocy tekstu, komunikatu, jak i samej melodii. (...) Dorastanie w rodzinie oraz w środowisku społecznym, które spośród rozmaitych wartości kultury akceptuje tylko wartości tradycyjne (choć „zmodernizowane”), w którym sztuka zostaje sprowadzona do piosenki o wyrazistej orientacji funkcjonalnej (śpiewa się tylko w określonych sytuacjach, w których muzyka powinna budzić określonego typu emocje), prowadzi do stanu, w którym jedynie „novokomponovana” muzyka ludowa może zostać zaakceptowana; jej struktura jest bowiem „tradycyjalna” (nawet, gdy wykorzystuje elementy zaczerpnięte z innych kultur), operuje ona prostymi kodami, jest zrozumiała i nastawiona na zaspokajanie elementarnych ludzkich potrzeb emocjonalnych: potrzeby przynależenia do określonej całości (narodu, religii, stron rodzinnych), potrzeby miłości, potrzeby porozumienia⁶.

Ta diagnoza jest w swym aspekcie socjologiczno-genetycznym frapująco zbieżna z – dokonaną przez chorwackiego filologa i etnologa Ivo Žanicia – charakterystyką wielbicieli tzw. nowej pieśni *guslarskiej*, którą już bezpośrednio wprzęgnięto w służbę nacjonalistycznej propagandy. W swej warstwie aksjologicznej jest natomiast komplementarna do zarysowanego przezeń obrazu społecznej genealogii oraz systemu wartości obowiązującego w ramach tej grupy:

Jugosławia, podobnie jak wszystkie kraje, które po roku 1945 weszły w orbitę sowiecką, kopiowała stalinowski model rozwoju, w którym tylko przemysł ciężki daje gwarancję niezależności oraz najsukuteczniej kształtuje „socjalistyczną bazę” w krajach z przewagą ludności chłopskiej. W ten sposób reżim podjął ogromne przedsięwzięcie, które w przypadku wielu rodzin zaowocowało całkowitą zmianą stylu życia w obrębie jednego zaledwie pokolenia (...). Ogółem, w okresie od 1948–1981 roku miała miejsce fascynująca, sześciopółmilionowa migracja ze wsi do miast.

Jednakże, wielu tak sproletaryzowanych chłopów okresowo powracało na wieś albo nawet – mieszkając tam na stałe – codziennie dojeżdżało do miast. Tym sposobem przekształcili się oni w specyficzną klasę chłoporobotników, czerpiących beneficja z obydwu środowisk społeczno-ekonomicznych, jednak kulturowo przeobrażonych w swoisty typ homo duplex o lojalności rozdartej pomiędzy kulturę ludową a nową subkulturę miejską. Ludzie ci – zastygli w rozkroku pomiędzy wsią, z której zostali wyrwani przez przymusową industrializację (...), a miastem, z którym nigdy nie zżyli się do końca i w którym zmuszeni byli podejmować role społeczne, do jakich nie zostali przygotowani i do których przystosowywali się z trudem – czerpali ze swojej patriarchalnej kultury całkowitą gotowość do podjęcia antyintelektualizmu komunistycznych ideologów i propagandzi-

⁶ Ibidem, s. 56–57.

stów, do poparcia ich zastarzałej podejrzliwości wobec inteligencji i pozostałych „zepsutych posiadaczy”, do implicytnej zgody z wyobrażeniem, że władza jest w istocie raz na zawsze zawłaszczoną zdobyczą wojenną, a społeczeństwo to – w sensie funkcjonalnym – zupełnie to samo co patriarchalna rodzina, z nieomylnym i autorytatywnym, surowym lecz sprawiedliwym, a w głębi duszy – dobrotliwym gospodarzem na czele.

Niezależnie od kolejnych zmian ideologicznego opakowania oraz od ilościowych wskaźników modernizacji społeczeństwa, w jego głębi trwał nadal, nietknięty w swojej istocie, kulturowy wzorzec, którego wyznacznikami są wojskowa organizacja oraz skłonność do podejmowania akcji militarnych, wojowniczy duch i łatwość sięgania po przemoc, niechęć do pracy produkcyjnej i brak poszanowania dla rynku. Ani elita naukowa, ani polityczna, która w tym kontekście wypowiadała się na temat stosunku wieś – miasto oraz usiłowała go określić, nie zauważyła, że „w istocie rzeczy mamy do czynienia z fenomenem wsi w mieście”. (Rihtman-Auguštin 1970: 34)⁷

Jeśli cofniemy się w tej chwili do początków wieku dziewiętnastego, kiedy to nastąpiła kulturowa nobilitacja folkloru jako fundamentu i – zarazem – aksjologicznego systemu odniesienia narodowej kultury, to we współczesnych subkulturach *novokomponovanej* piosenki ludowej oraz tzw. *guslarskiej estrady* rozpoznamy bez trudu współczesne repliki wzorców podówczas określonych przez Vuka Karadžicia jako świat *ženske narodne pjesme* oraz świat *junačke narodne pjesme*.

W systematyce pieśni ludowych, dokonanej przez Karadžicia, pieśni liryczne, *ženske*, służyły zaspokojeniu *kobieć* stron ludzkiej natury – mówiły o rodzinie, miłości, życiu codziennym. Dopuszczalne było w nich to, co niemądre, *niemęskie*, łącznie z fantastycznymi opowieściami „o rzeczach, których nie ma”. Dominacja uczuciowości *kobieć*, w sposób dla Karadžicia zupełnie oczywisty, uzasadniała pojawianie się w tych pieśniach fantastycznych postaci, „nieistotnych” problemów i „nieżyciowych” scen.

Pieśni *junačke* (bohaterskie), realizowane epickim dziesięciozgłoskowcem (4+6), były natomiast domeną niepodważalnej prawdy. Opowiadały o świecie istotnym. Świecie *junaków* – prawdziwych mężczyzn, których powołaniem jest wojna i walka: o ziemię, władzę, ewentualnie o kobietę, traktowaną jako wojenne trofeum. To wyobrażenie zakorzenione było tak głęboko, że sama forma metryczna tych pieśni stanowiła dla ich patriarchalnej, agrarnej publiczności rękojmię ich poznawczego i aksjologicznego autorytetu. Minione właśnie półtora dziesięciolecia wykazało, że w wielu wypadkach stanowi ją nadal.

Jak silna była ta specyfikacja, dowodzi intelektualny lapsus, popełniony przez samego Karadžicia, którego bohaterką jest *vila*, leśna nimfa i ludowa muza. Jest ona przezeń określana jako istota fantastyczna, „rzecz, której nie ma” wówczas, gdy mówi on o ludowych opowiadaniach i o pieśniach lirycznych, *ženskich*. Zarazem jednak – jako rywalka lub donatorka bohaterów – ta sama

⁷ I. Žanić, *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995 godine*, Zagreb 1998, s. 62–63. Autor przywołuje tu pracę Dunji Rihtman-Auguštin, *Tradicionalna kultura i suvremene vrijednosti*, „Kulturni radnik”, r. XXIII (1970), z. 3, s. 26–45.

vila bytuje bez przeszkód w bezwzględnie prawdziwym świecie *junačkih* pieśni epickich, pieczołowicie zebranych i wyselekcjonowanych przez tego dziewiętnastowiecznego prawodawcę nowoczesnej kultury serbskiej⁸.

Powróćmy jednak do czasów współczesnych.

Fundamentalnym pytaniem, jakie stawiało sobie wielu obserwatorów niedawnego konfliktu jugosłowiańskiego, było pytanie o to, skąd wzięły się tłumy rozentuzjasmowanych *obrońców ojczyzny*, wznoszących rytmiczne (dziesięciozgłoskowe) okrzyki i ślepo wpatrzonych w swojego, niezbyt porywającego wodza. Jakiego rodzaju emocje i jakiego typu wzorce kulturowe były w stanie powołać do życia ruch społeczny o tak wielkim zasięgu i o takim stopniu sfanatyzowania⁹. Niezwykle było i to, że ów syndrom „powrotu do korzeni” nie oszczędził nawet tak zwanych intelektualistów (twórców kultury elitarnej i popularnej), którzy nierzadko podejmowali rolę nowoczesnych *guslarów* z zapalem godnym lepszej sprawy:

Całą energię znaczeniową i emocjonalną, jaką przydano **guslom** w trakcie zdobywczego pochodu wojsk na Chorwację, a następnie – na Bośnię i Hercegowinę, najlepiej chyba oddaje jeden z reportaży pióra **znanego autora powieści popularnych** Momo Kapora. Przejechawszy przez spalone i obrabowane Konavle, przysłuchiwał się on w noworoczny wieczór 1992 roku – w restauracji hotelu „Lukсор”, w towarzystwie **poety** Matiji Bečkovicia oraz ochotników i żołnierzy JNA – jak „chłopak w panterce” wykonuje do wtóru **gusli** pieśń o bitwie pomiędzy wojskiem czarnogórskim a tureckim, która odbyła się w 1876 roku w Vučjem Dolu. **Choć jest człowiekiem miasta, rodem z Belgradu**, Kapor w owej chwili, gdy „potężne hercegowińskie szczyty echem odpowiadają pieśni”, w otoczeniu uzbrojonych mężczyzn „z powagą pełniących swoją misję na granicach” katolicyzmu i prawosławia, **przypomina sobie, iż wywodzi się właśnie ze wschodniej Hercegowiny**. Budzi się w nim „zapomniana istotność”, „opada zeń szminka i fałszywe intelektualne makijaże”, w zapomnienie idą „rozmaite dżojsy i elioty, szteratony i loty międzykontynentalne, cytaty i uprzejmości”, ponieważ „ten dźwięk starszy jest od nas wszystkich i ta wojna także”. (...) Przeobrażenie, które temu towarzyszy, posiada charakter absolutny i wagę przeznaczenia:

„Nigdy Jan Sebastian Bach nie zdołał mnie przyprawić o dreszcz emocji ani Mozart – wycisnąć łez z moich oczu, które oglądały wszelakie cuda świata tego. Ale ten dźwięk i ten głos, co oplakuje, szaleje, wygraża i łka, swarliwy i wpadający w falset w chwilach największego uniesienia, zdolny jest poprowadzić mnie, dokąd tylko zechce. [Dźwięku **gusli**] nikt nie potrafi wytrzymać, nawet ten chłopak w panterce, który gwałtownie porywa automat, unosi go i serią przesywa niebo”¹⁰.

⁸ Tematyce tej poświęciłam kilka swoich wcześniejszych prac, opublikowanych w książce *Świadectwa i mistyfikacje. Przed i po Jugosławii*, Kraków 2003, a także niektóre szkice pomieszczone w ramach niniejszego wywodu.

⁹ Obszerną prezentację tej problematyki stanowi praca zbiorowa *Przemiany w świadomości i kulturze duchowej narodów Jugosławii po 1991 roku*, J. Kornhauser (red.), Kraków 1999.

¹⁰ I. Žanić, *Prevarena povijest...*, op.cit., s. 70–71. Autor cytuje tu fragment reportażu Momo Kapora, *Predeo spržen mržnjom*, „Pogledi”, 100, 17.01.1992, podkr. MDP.

Emfatyczna relacja „znanego autora powieści popularnych” mieści się, jak widać, bez reszty w kategoriach „męskiego” świata *junačkiej* pieśni epickiej. Podobnie jak on zachowują się autentyczni współcześni *guslari* – twórcy nowej pieśni epickiej. Podejmując politycznie przydatną tematykę: wojenną, bohater-ską czy historyczną, umieszczają oni swych nowych bohaterów w horyzoncie *epickich* (heroicznych) wartości i tym samym – opromieniają ich nietykalnym autorytetem najbardziej rdzennej narodowej tradycji:

W styczniu dziewięćdziesiąt i trzeciego
przyszła burza do kraju naszego.
Zewsząd hordy skumane ze sobą
co Krajinę chcą okryć żalobą.
(...)
To są bandy Tudjmana – pirata,
do Krajiny chcą wyłamać wrota.
(...)
Niemcy go poszczuli na nas dawno,
pomagają mu zbrojno i jawno.
(...)
Bitwa będzie jak pod Maratonem,
Tudjmanowa sława tu utonie.
(...)
Trzymaj-że się Krajišniku srogi
do Krajiny liczne wiodą drogi.
Idzie Arkan z szerokimi brwiami,
idzie Srdja Zlopogledja z nami.
I kapitan Dragan za dni parę
przyprowdzi swoją starą wiarę.
(...)
Wiedźcie wszyscy, że krew to nie woda,
już nadciąga Šešelj wojewoda.
Dziedzic prawy Djujicia Momčila
ustaszowska zadrży przed nim siła.
(...)
Takie będzie Krajiny zwycięstwo,
w jednym państwie wszystkich Serbów męstwo!¹¹

Mogłoby się zatem wydawać, że nowoczesna subkultura *folklorizmu* odwozuje również i to ściśle rozgraniczenie pomiędzy światem pieśni *junačkih*, w którym *erotyzm*, *miłość*, *kobieta* – są *niepoważnym*, *niemęskim*, *nieheroicz-*

¹¹ *Napad na Republiku srpsku Krajinu* (w:) *Za krst časni i slobodu zlatnu. Izbor iz naj-novije epske poezije*, izbor izvršili Stevo Ćosović, Koča Govedarica, Sarajevo 1994, s. 134–136. Jest to wydanie Zavoda za udžbenike i nastavna sredstva Republike Srpske, co oznacza, że antologia ta została pomyślana jako pomoc dydaktyczna. Współczesnym, ogólnie znanym, przywódcą nacjonalistycznym towarzyszą w niej postaci rodem z tradycyjnej pieśni epickiej; w tym fragmencie – Srdja Zlopogledja, bohater cyklu kosowskiego.

nym elementem życia¹², a światem pieśni *żeńskich*, skoncentrowanych na codzienności, miłosnych cierpieniach i uczuciowych perypetiach swych bohaterów. Oznaczałoby to, że – tym samym – wzorce i systemy wartości aktualizowane w *novokomponowanych* piosenkach ludowych zeszły w obrębie najnowszego wariantu folklorystyki na drugi plan, wyparte przez *junačko-guslarski* dyskurs patriotycznej i wojennej euforii. Tak się jednak nie stało.

Wojenno-patriotyczna propaganda sięgnęła bowiem po nową formułę, w dość nieoczekiwany sposób syntetyzującą obydwa te wzorce – konstruując mianowicie figurę wojny jako... *erotycznej przygody*. Figura ta rozpowszechniła się zarówno w obrębie gazetowej publicystyki, wojennego reportażu, jak i na obszarze sztandarowych gatunków kultury masowej: komiksu i zeszytowej powieści. Opisał ją wspomniany już Ivan Čolović w niewielkim, lecz przenikliwym esej *Burdel wojowników*¹³.

Tekst ten, napisany w marcu 1992 roku, otwiera prowokacyjna konstatacja: „wojna jest sexy!”¹⁴, zamykają zaś wnioski, które bynajmniej nie brzmią optymistycznie:

Pomiędzy groteską a burleską, pomiędzy sadystyczną brutalnością a żołnierskimi figlami, pomiędzy epicką wstydlivością a pornograficzną śmiałością, erotyczno-wojenny folklorystyka, inspirowany przez wojnę w Chorwacji, dał nam możliwość przyjrzenia się – w ramach określonego kanału komunikacyjnego, którego marginalny status nikogo już nie powinien wprowadzać w błąd (skoro mowa tu o systemie propagandy wojennej i politycznej) – szkicowemu, lecz bardzo jasnemu obrazowi współczesnej idei narodowo-patriotycznej. Wyraźnie wyodrębniają się w nim jej kluczowe, wzajemnie powiązane elementy: nacjonalizm, populizm, patriachalizm, przestępczość i wojna¹⁵.

Čolović wyodrębnił w swoim esej *dwie* modele tytułowego *burdelu wojowników*. Pierwszy z nich buduje tradycyjny obraz wojny jako „prawdziwie męskiej sprawy”, podobnie jak (współcześnie) prawdziwie „męską sprawą” jest „ostry seks”. Ten model eksploatuje prastary wątek nierozzerwalnej więzi, jaką połączeni są Eros i Thanatos, realizując go na dwa podstawowe sposoby. Pierwszy można by skupić wokół hasła „wojny boją się tylko maminsynki i pedały”. Istotę drugiego oddaje wyrażenie użyte w reportażu opowiadającym o serbskim oblężeniu Dubrownika: „The best fucking is before the battle”¹⁶. Jest to więc model pozostający właściwie w kręgu wyobrażeń tradycji heroicznej, choć – w zgodzie z *duchem współczesności* – odrzucający jej patriarchalną *erotyczną wstydlivość*. Seks staje się tutaj dodatkowym atrybutem (współczesnego) wo-

¹² G. Gesemann, *Čojstvo i junaštvo starih Crnogoraca*, Cetinje 1968, s. 146. Jako wartości istotne autor wymienia *małżeństwo i dzieci, przodków i potomków – czyli sens życia, sprawy poważne, męskie, heroiczne, bo służące podtrzymaniu domu, bractwa, plemienia i narodu*, ibidem.

¹³ I. Čolović, *Bordel ratnika* [w:] tenże, *Bordel ratnika*, Beograd 1994, s. 71–81.

¹⁴ Ibidem, s. 71.

¹⁵ Ibidem, s. 80–81.

¹⁶ N. Jevrić, „Duga”, 23.11.1991, cyt. za: I. Čolović, ibidem, s. 74.

jownika; przysługuje mu w sposób konieczny, podobnie jak broń, uświęcony cel i bohaterskie czyny.

Bardziej istotny dla podstawowego wątku naszych rozważań jest jednak drugi z wyodrębnionych przez Čolovicia modeli, eksploatowany w adresowanych do młodzieży komiksach z serii *Knindže, rycerze Kninskiej Krajiny*, gdzie spotykamy się z „obrazami pogodnych, wesołych wojennych miłości lub erotycznych igraszek wojowników z ich towarzyszkami broni. Wyobrażenia takiego miłego, podniecającego wojennego Erosa”¹⁷ próbują zarazem nie naruszać podstawowego tabu patriarchalnej tradycji epickiej: serbskie *wojowniczki* nigdy nie posuwają się w tych ryzykownych igraszkach za daleko. Eksponują swe wdzięki wyłącznie w służbie ojczyzny. Jednak motywy skłaniające je do czynnego uczestnictwa w walce – które już samo w sobie jest do głębi sprzeczne z tradycyjnym systemem wartości, ewokowanym przez pieśń *junačkę* – wywodzą się ze świata pieśni *ženskih*, a w sposób jeszcze bardziej oczywisty – z aksjologii *novokomponovane pesme*.

W przypadku Milicy, bohaterki omawianego komiksu, jest to:

(...) straszne doświadczenie ofiary gwałtu, który przeżyła tylko dlatego, że jest Serbką, i że **naiwnie uwierzyła w miłość** pewnego Chorwata¹⁸.

O ile pierwsza z tych motywacji – „narodowościowa” – mieści się w konwencji pieśni bohaterskiej, to druga – „emocjonalna” – ewidentnie należy do rekwizytorium *novokomponovane pesme*.

Jeszcze bardziej klarownie wygląda sytuacja w powieści *Najazd demonów*, gdzie główny bohater wzmiankowanego komiksu, a zarazem tejże powieści – dowódca bohaterskich „rycerzy Serbskiej Krajiny – knjindjutsua Sava”¹⁹ staje się obiektem nieodpartej miłosnej fascynacji, porywającej uroczą stewardessę – **Niemkę!** Ten poryw gwałtownego uczucia zostaje ukazany w konwencji bez wątplenia pornograficznej. Cudzoziemka może się bowiem bez obaw oddać fizycznej namiętności – „niecenzuralnej” w świecie zarówno *junačke*, jak i *novokomponovane pesme*, a tak lubianej przez młodą publiczność. I to tym bardziej, że w owej scenie, polegającej na detalicznej prezentacji oralnego aktu seksualnego, cały zepsuty i wyuzdany Zachód – w osobie niemieckiej stewardesy – składa hołd męskim zaletom serbskich wojowników.

Jak widać, współczesna kultura masowa, zaszczerpiona na podłożu patriarchalnego systemu wartości, a także – form wyrazu charakterystycznych dla języka tej tradycji, wydała na świat co najmniej dwie, już zaobserwowane i opisa-

¹⁷ Ibidem, s. 75.

¹⁸ Ibidem, s. 79, podkr. MDP.

¹⁹ Imię tego bohatera, podobnie jak imiona jego towarzyszy broni, jest znaczące w tym sensie, że przywołuje konteksty otaczające w serbskiej tradycji św. Sawę, patrona narodu i państwa; inni bohaterowie komiksu noszą miana ogólnie znanych bohaterów pieśni *junačkih*: Milica – to imię jednej z bohaterek cyklu kosowskiego, małżonki ks. Lazara, który zginął na Kosowym Polu; Radojica, Grujica, Starina Novak – to bohaterowie tzw. pieśni hajduckich, opisujących czyny i wyprawy dawnych, antytureckich „partyzantów”.

ne, subkultury: odbiorców i producentów tzw. *novokomponovane (lirske) pesme* oraz twórców i wielbicieli tzw. *guslarskiej estrady*. W perspektywie socjologicznej dość klarownie rysuje się mentalne i aksjologiczne pokrewieństwo, jeśli nie – tożsamość, konsumentów i uczestników obydwu tych, do czasu „nieoswojonych”, modeli kulturowych. Pasywność tej grupy społecznej, brak zainteresowania sprawami ogólnymi, a z drugiej strony – przywiązanie do tradycyjnych, ludowych form ekspresji, „funkcjonalny” i kompensacyjny – a więc bezkrytyczny – stosunek do produktów kultury, powoduje wzmożoną podatność przedstawicieli tej grupy na propagandową manipulację. Dotyczy to zwłaszcza tych momentów i sytuacji, w których forma przekazu propagowanych treści odpowiada ich estetycznym i aksjologicznym oczekiwaniom. Oczekiwaniom uwarunkowanym przez dwa zupełnie różne, ale tak samo silnie skonwencjonalizowane systemy komunikacyjne: tradycyjny folklor i współczesną kulturę masową.

Machina nacjonalistycznej propagandy potrafiła ten potencjał nie tylko dostrzec, ale i umiejętnie spożytkować, czego doskonałym przykładem są wykreowane przez nią *novokomponowane* wizerunki: politycznych przywódców *dogadjanja naroda*, ludowych *junaków*-kryminalistów (*hajduków*), czy wreszcie – komiksowych i (para)literackich bohaterów, którzy – we współczesnych warunkach i posługując się współczesnymi metodami – rytualnie ponawiają wielkie czyny swoich heroicznych przodków. O jej sprawności świadczy również wykreowany przez nią obraz narodu jako wielkiej rodziny, *rodu*, którego sprawy **bezpośrednio i osobiście** dotyczą każdego z jej członków.

Być może właśnie w tej osobliwej restytucji archaicznych wzorców wypowiedzi i ewokowanych przez nie systemów wartości kryje się część odpowiedzi na pytanie o to, skąd przed niespełną dwudziestu laty wzięły się na ulicach serbskich miast rozgorączkowane tłumy, ślepo zapatrzone w swoich *ojców – wodzów* i rytmicznie skandujące propagandowe hasła przyodziane w uroczysty, archaiczny rytm dziesięciozgłoskowca.

***GUSLE, KNINDŽE I CIVILNO DRUŠTVO.* RETORYKA SERBSKICH TEKSTÓW O TEMATYCE NARODOWEJ**

W serbskiej literaturze naukowej badania nad językiem narodowej propagandy i narodowej autorefleksji należały w ostatnim czasie do najciekawszych, a zarazem wymagających największego zaangażowania i cywilnej odwagi. Podejmującym je autorom łatwo bowiem było narazić się na zarzut politycznej „nieprawomyślności”, a w przypadkach bardziej skrajnych – na oskarżenie o „zdradę narodowych interesów”.

Dyskurs nacjonalistycznej propagandy należy jednak – pomimo to – do fenomenów najlepiej przebadanych, a to dzięki przemyśleniom Ivana Čolovicia¹, wydawnictwom firmowanym przez belgradzki dwutygodnik „Republika” i pracom publikowanym na łamach tegoż pisma², edycjom ośrodka *Medija centar* (Centrum Medialne) w Belgradzie³ oraz – także belgradzkiego – *Centra za anti-*

¹ I. Čolović, *Bordel ratnika (Burdel wojowników)*, Beograd 1994; tenże, *Pucanje od zdravlja (Tryskanie zdrowiem)*, Beograd 1994.

² Oprócz bieżących analiz i komentarzy drukowanych w „Republice”, należałoby tu wymienić zwłaszcza prace wydawane jako separaty tego pisma pod hasłem *Knjiga u novinama (Książka w gazecie)*, a podejmujące problematykę narodową w perspektywie antropologicznej, socjologicznej, politologicznej i religioznawczej oraz – fundamentalną i tłumaczoną na wiele języków – pracę zbiorową zatytułowaną *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju (Serbski aspekt wojny. Trauma i katharsis w pamięci historycznej)*, N. Popov (red.), Beograd 1996.

³ S. Slapšak, M. Milošević, R. Cvetićanin, S. Mihailović, V. Čurgus Kazimir, S. Gredelj, *Rat je počeo na Maksimiru. Govor mržnje u medijima (Analiza pisanja „Politike” i „Borbe” 1987–1991)* [*Wojna zaczęła się na Maksimirze. Mowa nienawiści w mediach (Analiza tekstów „Polityki” i „Borby” 1987–1991)*], Beograd 1997; *Maksimir* to nazwa zagrzebskiego stadionu, na którym 13 maja 1990 r. doszło do pierwszego poważnego starcia kibiców zagrzebskiego klubu „Dinamo” i belgradzkiego klubu „Crvena zvezda”, zinterpretowanego przez media jako wyraz odwiecznej wrogości pomiędzy Serbami i Chorwatami; zob. S. Mihailović, *Rat je počeo 13. Maja 1990* [w:] *Rat je počeo na Maksimiru*, op.cit., s. 77–124.

ratnu akciju (Centrum Akcji Antywojennej)⁴. Nie sposób tu również pominąć niektórych edycji belgradzkiego wydawnictwa *Vreme knjiga* (Czas Książek)⁵, prac Vladety Jeroticia⁶, publikacji JUNIR⁷, socjologicznych analiz Mileny Dragičević-Šešić⁸ czy publicystycznych prowokacji Nenada Čanaka⁹. Fundamentalne znaczenie dla badań nad językiem propagandy, wywiedzionym ze specyficznie zinterpretowanej matrycy folklorystycznej, ma natomiast książka chorwackiego filologa i badacza współczesnej kultury Ivo Žanicia, w której prezentuje on bardzo wszechstronnie system współczesnego, mitycznego myślenia o polityce i o historii, posługujący się rozbudowaną, „neofolklorystyczną” semantyką i wywiedzioną z niej symboliczną składnią¹⁰.

Wymieniono tutaj tylko niektóre z ogromnej już liczby prac, jakie należałoby przy takiej okazji zaprezentować polskiemu czytelnikowi. Prac stanowiących próbę znalezienia intelektualnego antidotum na truciznę nacjonalizmu, która owdładnęła uczuciami i umysłami zarówno serbskich elit, jak i masowego odbiorcy tekstów literackich i publicystycznych, bezkrytycznego konsumenta rzeczywistości kreowanej przez media, a sygnowanej i utwierdzonej przez autorytety naukowe, społeczne oraz religijne.

Z prac polskich, omawiających tę problematykę, należy wskazać przede wszystkim książkę Joanny Rapackiej *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*¹¹, w której polski czytelnik z pewnością odnajdzie

⁴ *Ratništvo. Patriotizam. Patrijarhalnost. Analiza udžbenika za osnovne škole (Kult wojownika. Patriotyzm. Patriarchalność. Analiza podręczników dla szkół podstawowych)* R. Rosandić i V. Pešić (red.), Beograd 1994.

⁵ Jako przykład może tu posłużyć książka w bardzo oryginalny sposób konfrontująca dziewiętnastowieczny i współczesny styl myślenia o sprawach narodu i religii, na którą składają się *Moji doživljaji* Dionisija Marinkovicia (1835–?) „serbsko-prawosławnego nauczyciela z Bośni” (s. 157) oraz współczesne rozważania jego praprawnuka, prawosławnego duchownego i teologa, Pavla Raka (ur. 1950), zatytułowane *Sto godina kasnije (Sto lat później)*; zob. D. Marinković, P. Rak, *Čija je zemlja na kojoj stojite (Czyja jest ziemia, na której stoicie)*, Beograd 1995.

⁶ V. Jerotić, *Vera i nacija (Wiara i nacja)*, Beograd, 1995.

⁷ JUNIR – *Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije* (Jugosłowiańskie Stowarzyszenie Badań Naukowych nad Religią), założone w r. 1993 i skupiające kilkudziesięciu socjologów, psychologów, filozofów, politologów, historyków oraz teologów wydało materiały ze swojej pierwszej konferencji, która odbyła się w maju 1994 r. Tom zatytułowany *Religija – rat – mir (Religia – wojna – pokój)*, liczący 244 strony dużego formatu, a zredagowany przez Bogdana Djurovicia, ukazał się w Nišu w 1994 r.

⁸ M. Dragičević-Šešić, *Neofolk kultura. Publika i njene zvezde (Kultura „neofolku”. Publiczność i jej bożyszczka)*, Novi Sad 1994.

⁹ N. Čanak, *Godina raspleta (Rok rozwiązania)*, Novi Sad 1996.

¹⁰ I. Žanić, *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995 godine (Oszukana historia. Estrada gęslarzy, kult hajduków i wojna w Chorwacji oraz w Bośni i Hercegowinie w latach 1990–1995)*, Zagreb 1998.

¹¹ J. Rapacka, *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995.

wiele istotnych odpowiedzi na dręczące go pytania, związane z historyczno-kulturowym tłem jugosłowiańskiego konfliktu. Dlatego też w pierwszej części naszego opracowania ograniczymy się do sumarycznej, informacyjnej prezentacji wywodów większości przywołanych przez nas autorów oraz do przedstawienia wniosków, do jakich dochodzą oni w omawianych przez siebie kwestiach.

Część drugą pragnęlibyśmy poświęcić analizie dwu nader charakterystycznych tekstów literackich, które w swoim czasie zyskały ogromną popularność i z pewnością znacznie przyczyniły się do ekspansji i nobilitacji postaw nacjonalistycznych oraz do skodyfikowania jednego z charakterystycznych języków wojującego nacjonalizmu. Mowa tu o dwu powieściach: Vuka Draškovića *Nož* (1982, *Nóż*) oraz Đanka Popovića *Knjiga o Milutinu* (1985, *Książka o Milutinie*). Obydwa teksty były wielokrotnie wznawiane i zostały sprzedane w ogromnej ilości egzemplarzy, obydwu uznano za dzieła bez wątpienia należące do kultury wysokiej i odznaczające się bezsprzecznymi walorami artystycznymi. W naszym rozumieniu sytuują się one jednak w ramach kompleksu literatury propagandowej, przyporządkowanego jednemu z haseł wymienionych przez nas w tytule, a mianowicie – hasłu *gusle* (gęśle). Temu metaforycznemu sformułowaniu odpowiada bowiem zbiór praktycznie funkcjonujących socjotechnik, których podstawowym zadaniem jest manipulowanie historyczną pamięcią oraz treściami emocjonalnymi, skupionymi wokół jej najważniejszych centrów znaczeniowych.

Trzecia część naszych refleksji będzie z kolei dotyczyć charakterystycznych cech języka antynacjonalistycznej opozycji, prezentować autorskie strategie retoryczne, wybierane przez jej przedstawicieli, czyli językowe wyznaczniki i stylistyczne sygnały politycznej tożsamości rzeczników *civilnog društva* (społeczeństwa obywatelskiego). W tym ostatnim przypadku teksty, będące dla nas w pierwszej części pracy miarodajnym źródłem informacji o „językach nacjonalizmu”, same staną się przedmiotem analizy semantyczno-językowej, której cel stanowić będzie rekonstrukcja podstawowych modeli retorycznych antynacjonalistycznego dyskursu.

*

Pod hasłem *gusle*, jak to już zaznaczono, ukrywa się najlepiej jak dotąd opisana propagandowa strategia serbskiego nacjonalizmu, która odwołuje się do serbskiego autostereotypu **narodu wojowników**, gotowego do wszelkich poświęceń, zwłaszcza zaś – do oddania życia w interesie wolności narodu, obrony jego tożsamości, jego religii, języka i **pisma** (sic!), integralności jego terytorium, którego granice wyznaczają **serbskie groby**, a także – do osiągnięcia ostatecznego **zwycięstwa**, przeznaczonego **narodowi wybranemu** po wielu **niewinnie** doznanych cierpieniach, przez **sakralny** porządek jego dziejów.

Jest to stereotyp wyznaczony i kulturowany przede wszystkim przez epiką pieśń ludową, tradycyjnie wykonywaną przy wtórze *gusala* (gęśli), a przeżywa-

jącą swój niezwykajny renesans w ciągu ostatnich kilkunastu lat¹². Na ów zadziwiający mariaż tradycyjnego *imaginarium* folklorystycznego z intencjami i celami politycznymi współczesnego nacjonalizmu zwrócono uwagę bardzo wcześniej. Agresywna obecność tzw. *neofolku* w kulturze masowej¹³ poprzedziła w czasie aktualną propagandową reinkarnację tradycyjnych form, motywów i chwytów dziedzictwa bohaterskiej pieśni epickiej, która współcześnie znów objawiła się w swej „historiozoficznej” roli, uświęconej przez dziewiętnastowiecznych poetów i filologów. Znów bowiem funkcjonuje jako głos **ludu** – **narodu**, jako dobitne objawienie się jego woli, jako zsakralizowany zapis jego poświęcenia i jego walki. Współczesne postaci życia politycznego chętnie kreują się na bohaterów (Milošević) lub bohaterów i współtwórców (Radovan Karadžić) owego „neoarchaicznego” zapisu¹⁴. Równocześnie – ten odnowiony folklor powołuje do życia swych nowych bohaterów i odnajduje nowe wydarzenia, godne upamiętnienia w jego hieratycznych, skamieniałych frazach.

Propagandowa skuteczność tego ściśle skodyfikowanego poetyckiego dyskursu wywodzi się w prostej linii z przestrzeni konotacyjnej i emocjonalnej, jaką aktualizują jego monotonnie powtarzalne obrazy i okresy, epitety i rytmy, motywy i sytuacje. Świat ludowej pieśni epickiej wielu badaczy uznało już znacznie wcześniej za archetypowy autoportret serbskiej kultury¹⁵. Nobilitowany w dziewiętnastym stuleciu przez Vuka Karadžicia (1787–1864), stał się synonimem serbskości i posłużył jako model poetycki oraz jako aksjologiczny wzorzec głosicielom i wyznawcom serbskiego patriotyzmu. Jego propagandową użyteczność dostrzegli również (internacjonalistycznie zorientowani) komuniści, którzy posługiwali się jego kliszami już w okresie międzywojennym i podczas drugiej wojny światowej, a dobitnie zdyskontowali ich perswazyjną siłę w swej powojennej polityce propagandowej. Dominujące w jego obrębie patriarchalno-wojownicze wyobrażenia i systemy wartości sprzyjają bowiem utwierdzaniu się każdej monolitycznej ideologii, motywują ojcowski charyzmat **wodza**, uzasadniają „wojenne” postrzeganie porządku świata, który pozostawia przed człowiekiem i zbiorowością jedną tylko alternatywę: zdobywać i zwyciężać albo zostać

¹² Zob. I. Žanić, *Prevarena povijest*, op.cit., s. 21–91.

¹³ Zjawisko to opisuje m.in. M. Dragičević-Šešić [w:] *Neofolk kultura*, op.cit.

¹⁴ Doskonały obraz tego zjawiska zaprezentował Paul Pawlikowski w swym dokumentalnym filmie *Serbian Epics*, wyemitowanym przez BBC 2 w ramach programu *Bookmark* 16 XII 1992 r., a w nieco późniejszym terminie nadanym również przez TVP 1, którego bohaterem był Radovan Karadžić, fotografujący się pod portretem swego rzekomego czy też rzeczywistego przodka Vuka Karadžicia i deklamujący przy wtórze gęśli rytmiczne dziesięciozgłoskowce, upamiętniające bohaterskie czyny bośniackich Serbów, dokonywane pod jego przywództwem. *Serbian Epics*, directed and produced by P. Pawlikowski, with special thanks to L. Stojanović; research A. Barr; cameramen B. Dziworski & J. Petrycki; film editor S. Ronowicz, BBC 1992. Dane autorskie filmu podaję za: I. Žanić, *Prevarena povijest*, op.cit., s. 400.

¹⁵ Jedną z najważniejszych pozycji poświęconych temu zagadnieniu jest książka Radomira Konstantinovića *Filosofija palanke*, Beograd 1981 (pierwodruk w czasopiśmie „Treći program Radio Beograd”, r. 1969, z. 2).

pokonanym i podbitym. W tak zarysowanej przestrzeni ksenofobia jest naturalną reakcją na czyhające zewsząd zagrożenia, wszelki kompromis staje się zdradą lub zapowiedzią i początkiem zguby, a interesy **zbiorowości** bezwzględnie dominują nad wątpliwościami czy predylekcjami jednostki. Kulturowaniu tych wyobrażeń i emocji sprzyja system edukacyjny, politycznie sterowany model procesów socjalizacyjnych, nacisk zinterioryzowanej tradycji, a także typ wzorców osobowych i społecznych, aktualizowanych przez rodzinę, szkołę¹⁶, literaturę, historiografię, propagandową działalność mediów.

Ivan Čolović, w eseju *Folklor i politika*, zamieszczonym w jego książce *Bor-del ratnika*, a prezentującym szkicowo lecz wszechstronnie wszystkie te pragmatyczne zalety folklorystycznej matrycy propagandowej, przytacza następujący, nader charakterystyczny fragment „pewnego rękopiśmiennego eposu z okolic Žagubicy, (który – MDP) zawiera również takie oto wersy:

Slobodanie, szablo nasza ostra./ Nowej bitwie na Kosowie sprostaj!/ Zawołamy chlubę Strahinjciów./ Jug Bogdana, Dziewięć Jugoviciów./ Boška który sztandar nasz ponie-sie/ szablą swoją Kosowo podniesie./ Niech gorąca krew w Kosowie płonie/ niech rozkwitną kosowskie piwonie!/ Powiedz tylko, że czas boju bliski./ a polecim jak ostre pociski.

Ten fragment rymowanego dziesięciozłóskowca wypełnia niemal idealnie zaprezentowany powyżej model „folklorystycznego” dyskursu propagandowego. Pojawiają się w nim – w zmodyfikowanej postaci i odnowionej funkcji – najważniejsze wyobrażenia i wartości, które ludowa wyobraźnia nierozzerwalnie połączyła z **kosowskim testamentem i przymierzem**. Przywołani zostają: legendarny bohater świata ludowej pieśni – ban Strahinjć, heroiczny ojciec i jego dziewięciu synów, których śmierć na polu bitwy spowodowała, że matce **Jugoviciów**, bohaterce klasycznej pieśni cyklu kosowskiego, pękło serce, choć wcześniej wszystkich swoich najbliższych wyprawiała do legendarnego boju, zakończonego uświęcającą **klęską – zwycięstwem**; niezłomny chorąży Boško, wślawiony obroną narodowego sztandaru; i wreszcie – **kosowskie piwonie** wyrosłe z krwi poległych bohaterów, których coroczne kwitnienie było porą współczesnego odnawiania **kosowskich ślubów**.

Wszystkie te motywy, pobudzające podobny rodzaj patriotycznych emocji, zostają tutaj połączone w figurę odnowionego kosowskiego ślubowania, które od swego narodu odbiera Slobodan (Milošević), kolejna reinkarnacja wodza, kolejne – tym razem triumfujące – wcielenie księcia Lazara, świętego bohatera

¹⁶ Znakomite analizy tych zjawisk znajdujemy w pracach: Dijany Plut, *Socijalizacijski obrasci osnovnoškolskih udžbenika (Wzorce socjalizacyjne w podręcznikach dla szkół podstawowych)*, s. 11–38; Ružici Rosandić, *Patriotsko vaspitanje u osnovnoškolskim udžbenicima (Wychowanie patriotyczne w podręcznikach dla szkół podstawowych)*, s. 39–54; Vesny Pešić, *Ratničke vrline u čitankama za osnovnu školu (Cnoty wojownika w czytankach dla szkół podstawowych)*, s. 55–76; Dubravki Stojanović, *Udžbenici istorije kao ogledalo vremena (Podręczniki historii jako zwierciadło czasu)*, s. 77–104 oraz Isidory Jarić, *Zaćarani krug predstava o muškom i ženskom (Zaćarowany krąg wyobrażeń o męskości i kobiecości)*, s. 105–116, zamieszczonych w przywołanym powyżej tomie: *Ratništvo. Patriotizam. Patrijarhalnost*, op.cit.

zmitologizowanej bitwy. Podobnych epickich prezentacji doczekali się niemal wszyscy ważniejsi bohaterowie współczesnych wydarzeń, podobnego uświęcenia dostąpiły ich (pseudo)historyczne argumenty oraz ich militarne i narodowe „zasługi”. Język folkloru i epickiej tradycji ludowej okazał się w przestrzeni działań propagandowych niesłychanie operatywny i skuteczny. Przeniknął do współczesnej kultury masowej, zawładnął – w swej odnowionej funkcji – tymi obszarami zbiorowej wyobraźni, których istnienia, a także rozmiaru ich performatywnych możliwości, jeszcze dwadzieścia lat temu obserwatorowi z zewnątrz trudno się było domyślać. Zostały one jednak dostrzeżone i bardzo umiejętnie zaktualizowane w służbie współczesnego nacjonalizmu, co być może – źle świadczy o morale jego politycznych beneficjentów, jednak bardzo dobrze – o ich socjotechnicznych i propagandowych umiejętnościach.

Do tego samego obszaru tradycji odwołują się również, choć czynią to w sposób bardziej nieoczywisty, autorzy „wysokiego artystycznego”, powieściowego tym razem, wcielenia agresywnego **narodowego ducha** serbskiej historii i serbskiej kultury.

Autora pierwszego z omawianych tekstów, Vuka Draškovicia (ur. 1946), nie trzeba tu bliżej przedstawiać. Jest on doskonale znany ze swojej działalności politycznej, której owocem było jeszcze do niedawna ideologiczne *qui pro quo*, kreujące go – w oczach nieorientowanych czytelników gazet – na bohatera antykomunistycznej (w domyśle – demokratycznej) serbskiej opozycji. To, że przez długi czas nie dostrzegano zasadniczych różnic pomiędzy serbską opozycją demokratyczną i antykomunistyczną opozycją „narodową”, której reprezentantem jest Drašković, spowodowało, że wielu komentatorów i analityków zaskoczyła jego decyzja przyjęcia eksponowanej funkcji w rządzie Miloševića. Jednak dla czytelników jego powieści i przemówień decyzja ta nie była żadną dramatyczną niespodzianką. Drašković tkwi bowiem bardzo silnie w żelaznym uścisku zaprezentowanej powyżej tradycji myślenia o tożsamości i historycznych zadaniach narodu. Z upodobaniem kultywuje martyrologiczno-bohaterską wizję serbskich dziejów. Swoją pisarską i polityczną misję upatruje w realizacji zbiorowych potrzeb wykreowanych przez ten właśnie model narodowej autorefleksji, choć sceny i sformułowania ze swych utworów, implikatywnie podsycające nienawiść i pragnienie zemsty, opatruje powierzchawnymi deklaracjami o jałowości i bezsensowności historycznego odwetu.

Znakomitą tego egzemplifikacją jest powieść *Noż*, deklaratywnie wzywająca do przerwania błędnego koła nienawiści i zemsty, do zerwania z „fatum noża” ciążyącym nad biegiem narodowych dziejów i nad losami pojedynczych ludzi, lecz w swojej implikowanej wymowie, w warstwie konotowanych treści emocjonalnych, wszechstronnie aktualizująca historyczne rany, zadane owym tytułowym nożem. Akcja *Noża* rozwija się bowiem według klasycznego modelu powieści edukacyjnej, lecz jest to edukacja o bardzo specyficznym kierunku i wymiarach. Bohater powieści, sarajewski student pochodzący z muzułmańskiej rodziny wiejskiej, dowiaduje się, że nie jest tą osobą, za którą uważał się przez całe swoje świadome życie. Nie jest członkiem narodu, z którym się utożsamiał,

ani też uczestnikiem kultury, w której został wychowany i ukształtowany. Jest natomiast jedynym ocalałym mieszkańcem prawosławnej serbskiej wioski, be-stialsko wymordowanej podczas wojny przez swych sąsiadów-renegatów, którzy przed wiekami, dla materialnych korzyści, przyjęli islam, aby następnie – przez całe stulecia – tłumić swoje niezatarte poczucie winy, kompensując je swą zwierzęcą, dziką agresją wobec tych, co dochowali wiary dziedzictwu przodków. Muzułmanie są bowiem wiecznymi renegatami, którzy poprzez przemoc i podstępną zdolność mimikry pragną zatrzeć pamięć o własnym „pierworodnym” występku, rozładować wywołane tą traumatyczną pamięcią kompleksy, ukryć dojmujące rozechwianie swej tożsamości i zagłuszyć nieodwołalną świadomość własnej zdrady.

Rozpoznajemy tutaj bez trudu historyczno-polityczną mitologię zaprojektowaną i przechowywaną w folklorystycznych przekazach, a skanonizowaną w serbskim poemacie narodowym, czyli w *Górskim wieńcu* (1847) czarnogórskiego władcy Petra Petrovicia Njegoša (1813–1851). W powieści obecne są również bardziej jawne nawiązania do tego utworu, wśród których najbardziej oczywistym jest motyw religijno-narodowej rzezi dokonanej przez prawosławnych Czarnogórców na ich rodakach – muzułmanach w świętą noc Wigilii Bożego Narodzenia. U Njegoša jest to rzeź renegatów, dokonana przez prawowiernych patriotów w obronie wiary, w imię narodowej jedności i bezpieczeństwa. U Draškovicia sytuacja ulega odwróceniu: nieświadome zagrożenia prawosławne ofiary, ufne w świętość tej nocy i w dotychczasową przyjazną koegzystencję z muzułmańskimi sąsiadami, umierają w grozie i przerażeniu, bezbronnie i całkowicie zaskoczone nagłą odmianą niepodważalnego – jak się im zdawało – porządku rzeczy. Jednak nawet pośród tej grozy i przerażenia nie opuszcza **Jugoviciów** woła walki; nie zostaje unieważniony nakaz przestrzegania praw rodowego honoru:

Koszulę, którą mu podarowała, Husein wepchnął Ljubicy do ust, aby nie krzyczała i aby go nie pogryzła. Rozpiął portki, błyska gołym, włochatym zadkiem, wciska się między jej nogi, macha jej nożem przed oczyma, grozi, że ją zarżnie. Nagle się uspokoił, wydał pomruk zadowolenia, Ljubica jęknęła, mimo koszuli w ustach, osłabła i przestała się bronić. Husein zaczął, nie przestając mamrotać, w górę – w dół, rzucać zadkiem, ogarnęło go pożądanie, zastygł z rozkoszy, wypuścił z ręki nóż, pieszczotliwie targa jej włosy, kąsa policzki i kark. Krew pociekła spod nich, obficie i bardziej uwodzicielsko, niż kiedy spływa spod wrót rzeźni Simanina.

– Maszallach, synu, rozziewiczyłeś ją! – krzyknął Kemal, podniecony do nieprzytomności, jakby oszalał. – Ciecze, pluszcze, posoka, synu, niczym z beczki!

Kemal nie dojrzał jak Ljubica, przypadkowo, podczas gdy jego syn stękał z zadowolenia, namacała nóż przy swojej głowie, mocno ścisnęła rękojeść, podsunęła go pod Huseina, pod sam pępek, pchnęła z całej siły i poczuła wilgoć i ciepło pod palcami. Wydało jej się, że przekłuła worek.

Husein wrzasnął, mocniej rzucił zadem, podniósł głowę, jęknął raz jeszcze. Kemalowi wydało się, że to głos zaspokojenia i rozkoszy.

– Aferim, synu! Złaż, niech i Zulfo albo Fazlija sobie użyją!

Ljubica pociągnęła nożem w dół worka, z wysiłkiem i obrzydzeniem. Potem wzdygnęła się i wypelzła spod Huseina.

Pokaśana i podrapana, krwawa i rozdarta, skoczyła na równe nogi i, z nożem w rękę, rzuciła się na Kemala. Ten, błyskawicznie, uskoczył w bok, ona zaś, chybiwszy, opadła z sił i padła, na brzuch, obok rogoży. Nóż wyleciał jej z ręki, usłyszała jak uderzył o podłogę i zginał w słomie.

Podniósł się i Husein, wywalil język, zasmarkał się, gacie opadły mu do kostek, trzyma rozprute kiszki w dłoniach. Jęczy, krew leje się w dół kudłatych bioder, próbuje iść, pada jak kłoda, bez słowa, trzaska wypłynięty żołądek, bucha smród pod nogami porzniętych i powiązanych **Jugoviciów**.

Huseinie, słońce moje! Szczęście moje, nadziejo zamordowana! – zabrzmiał jak echo jęk Kemala **Osmanovicia**.

Ukląkł przy martwym synu, odwrócił go na plecy, zbiera jego popłatane i zakrwawione kiszki, wypycha je na powrót do rozprutego brzucha.

– Zabiły cię te psy, skurwysyny niewierne, przeklinam ich, przeklinam do dziewiątego pokolenia!

Podniósł się nagle, ze zdziżalymi oczyma, leż nie może powstrzymać, kręci się jak oszalały, wyrывa nóż z pochwy, rzuca się na Lubicę, łapie za włosy i powala obok Huseina.

Jednym ruchem, jakby obkrawał wołowy udziec, odcina jej lewą pierś, ona krzyczy, krew tryska mu prosto w twarz, na czoło i policzki. Odcina jej nos, wyciąga język z ust, i jego też obcina. Czub noża wypycha w oko, zakreśla kilka kręgów, podsuwa stal pod krwawą kulkę, która migocze mu pod palcami. Wyrwawszy oko, ciska je do drewnianej misy, stojącej przed protą Nikiforem. Potem zarzyna Lubicę!

Trzymając ją za włosy i odcinając do tyłu jej głowę, Zulfikar wprawnym ruchem pociągnął ostrze: głowa Andjeliji pozostała mu w ręce, oczy szeroko otwarte, usta rozchyłone, zda się, że przemówią.

Fazlija wybrał inny sposób: zebrał się w sobie, wysłuchał serca Kosy, wycelował dokładnie między zębra, zawraca nożem z lewa w prawo, zabawia się, zakreśla koła.

Kemal dalej płacze, rozgląda się wokół, wygraża i powtarza:

– Drogo mi za Huseina zapłacisz, kumie Nikiforze!

Wtem, zatrzymuje się, wyciera łzy rękawem szynela, spluwa na Lubicę, bierze odciętą pierś i kładzie ją na rozżarzoną płytę kuchennego pieca. Krwawe, surowe mięso skwierczy, a on, uśmiechnięty, rusza na Bratomira. Bez przygotowań i celowania wbija mu nóż do gardła, porywa szklankę ze stołu, po brzegi napełnia ją krwią, puszcza głowę Bratomira. Chichocze tak okropnie, że Fazlija musi palcami zatkać uszy, w obawie, że mu popękają. Kemal nalewa wina do szklanki, popycha ją do Nikifora:

Masz kumie mój, wedle życzenia, stuknijmy się i wypijmy.

Wypija duszkiem szklankę krwi, oblizuje wargi i wrzeszczy:

– Bóg się rodzi, kumie, wesołych świąt!¹⁷

¹⁷ V. Drašković, *Noż*, Beograd 1989, s. 45–47; ta scena nie została wybrana po to, aby epatować czytelnika jej szczególnym okrucieństwem. Powieść Draškovicia po prostu składa się przede wszystkim z takich epizodów. Dlatego scena ta stanowi jeden z wielu przykładów wybranej przez autora techniki oddziaływania na emocje czytelnika. Fragment ten jest istotny dla naszych rozważań ze względu na inny jeszcze, z pozoru mniej istotny szczegół, a mianowicie z uwagi na imiona i nazwiska występujących w nim postaci. Drašković dobiera je nader starannie: Nikifor (*Ničifor*) to imię dostojne i archaiczne, związane z tradycją cerkiewną

Inni Serbowie, pouczeni owymi pierwszymi, tragicznymi doświadczeniami, będą się już bronili, a nawet spróbują pomścić swych pomordowanych braci, pomimo że wrodzona szlachetność i ufność nie pozwolą im od razu uwierzyć w tę niespodzianą i nieodwołalną ruinę ich dotychczas uporządkowanego, choć nie wolnego od uprzedzeń i konfliktów świata. Istotne będzie również i to, że wszelkie gwałtowne czyny popełniane przez Serbów (czetników) wynikać będą ze świętego prawa odwetu, które nakazuje za śmierć płacić śmiercią.

Główny bohater powieści zostaje zatem nagle skonfrontowany z rzeczywistością historii, którą bez reszty określa syndrom nienawiści i bratobójczych mordów, zrytualizowana konieczność odwetu oraz niezbywalne poczucie zagrożenia. Przeżyty przez niego wstrząs polega jednak wyłącznie na tym, że jedną – dotąd świętą – nienawiść, winien zastąpić inną, stanowiącą symetryczne odwrócenie tej pierwszej. Obowiązek uświęconej zemsty dotyczy teraz osób najbliższych mu społecznie i emocjonalnie, w świecie *Noża* obowiązuje bowiem zasada odpowiedzialności zbiorowej, nie zaś wyważanie win i racji, będące tu wyłącznie oznaką niemęskiej słabości.

Bohater Draškovicia staje się mentalnym wyrzutkiem obydwu społeczności, ponieważ – zatruty inteligencką skłonnością do hamletyzowania, czyli podstawową zdolnością do refleksji – nie potrafi bez reszty utożsamić się ze swą męską, bohaterską i narodową rolą społeczną. Jego moralne dylematy rozstrzyga sam los. Morderca jego bliskich umiera śmiercią naturalną, choć niespodziewaną i niepozostającą bez związku z dwuznacznymi relacjami, jakie się pomiędzy nimi wytworzyły. Fakt ten pozwala zarówno autorowi, jak i jego bohaterowi zachować moralne alibi.

Jednak ta zindywidualizowana perspektywa obserwacji historycznych konfliktów, realizująca się dzięki przyjęciu gatunkowych reguł uwspółcześnionej powieści edukacyjnej, zdaje się być dla Draškovicia jedynie fabularnym pretekstem do spiętrzenia niesłychanej ilości scen gwałtu, mordów i cierpień, które niemal bez wyjątku pozostają udziałem jego narodu, a których sprawcami są nieodmiennie muzułmanie/ustasze. Charakterystyczne dla powieści Draškovicia jest rozmycie i zatarcie granicy pomiędzy tymi dwoma pojęciami, co pozwala

i z językową tradycją słowianoserbską: Bratomir to imię „rdzennie słowiańskie”, znaczące (brat + pokój), a zarazem dość rzadkie, więc tym bardziej uderzające swym znaczeniem; Ljubica (od *ljubiti* – kochać) kojarzona jest również z *ljubićica* (fiolkiem), symbolem skromności i niewinności. Andjelija to z kolei, podobnie jak polska Aniela, imię wywiedzione od słowa *andjeo* (anioł). Z owych konotacji i znaczeń, związanych z imionami bohaterów Draškovicia, można by ułożyć bardzo konsekwentną siatkę, opartą na opozycji swoi – obcy, z precyzyjnie przydzielonymi znakami wartości. Jest to jeden z istotnych chwytów, emocjonalnie organizujących całą rzeczywistość przedstawioną, a sekundarnych wobec podstawowej opozycji rodowych nazwisk: **Jugovići–Osmanovići**, które są zarazem nazwami wsi zamieszkiwanych przez obydwu rody. Jugovići to naturalnie refleks mitologii kosowskiej, a konkretnie słynnej pieśni *Śmierć matki Jugoviciów*, natomiast Osmanovići odsyłają do Imperium Osmańskiego, a także do nazwy *Osmanlije/osmanlije*, określającej Turków przybyłych z Azji, a wtórnie – ich popleczników oraz renegatów wszelkiego autoramentu.

mu wykreować ponadhistoryczne wyobrażenie **Kata Serbskiego Narodu**, w którym kontaminują się wszystkie jego najważniejsze, utrwalone przez tradycję figury: Turka – muzułmanina, Rodaka – Odszczepieńca, Słowianina – Zdrajcy, Chorwata – Papisty. Opisy mąk zadawanych Serbom przez owo ucieleśnienie wszelkiego historycznego Zła są niesłychanie drastyczne i w żadnym z nich nie brakuje wyrazistego wskazania winnych, ani też odpowiednio barwnego opisu ich bestialnej drapieżności, nędzarskiej chciwości czy wreszcie – najniższych, sadystycznych instynktów oraz prawdziwie katowskiej inwencji. Jednostronnie zinterpretowana historyczna prawda, dodatkowo ujęta w karby schematów epickiej ludowej wyobraźni, a uzupełniona przez instrumentalnie potraktowaną stylistykę „poetycznego naturalizmu”, ukazuje czytelnikom swe najstraszliwsze, najbardziej okrutne i krwawe oblicze. Serbowie jednak znoszą swój tragiczny los z odwagą, godnością i cierpliwością pierwszych męczenników, jak przystało na przedstawicieli narodu wybranego:

Staremu Vukašinowi, ze wsi Klepaci, w Hercegowinie. Gdy ustaszowski rzeźnik, w Jasenovcu, odciął mu ucho, Vukašin, ze spokojem świętego, odpowiedział: „Rób swoje synku, rób co do ciebie należy!” Gdy ów odrąbał mu i drugie ucho, a potem i nos, i kiedy w końcu wydarł mu i oczy, usłyszał wciąż tę samą odpowiedź: „Rób swoje synku, rób co do ciebie należy!”¹⁸.

Tak brzmi dedykacja, a zarazem i motto powieści Draškovića, dokładnie zarysowujące aksjologiczne ramy jego narracji, wyznaczoną przez nie przestrzeń oraz obowiązujące w jej obrębie reguły porządkowania świata. Panuje w nim niewinnie wycierpiana męka, ale i okrutna, krwawa sprawiedliwość odwetu, rodem ze świata ludowej pieśni. Wszystko to zostaje zaś „przełożone” na język współczesnej narracji „realistycznej”, przystosowane do jej reguł formalnych i opatrzone rozbudowaną motywacją psychologiczną. W ten sposób folklorystyczna matryca uzyskuje powierzchnię strukturę nowoczesnego gatunku literatury wysokiej, co otwiera przed nią szansę skuteczniejszego oddziaływania na czytelników lepiej wykształconych, stwarzających (dość często sztuczny) dystans pomiędzy własnymi upodobaniami i przekonaniami a „prymitywnie agrarnym” i „anachronicznym” światem ludowej poezji. Nebojša Popov w swej książce *Serbski dramati* nazywa ten rodzaj literatury „narodowym realizmem”, wskazując na jego ściśle socjologiczne powiązania z kręgami tych odbiorców, którzy skłonni są w literaturze widzieć przede wszystkim „świadectwo rzeczywistości” i utożsamiać jej konstrukty z życiową i historyczną prawdą¹⁹.

Z podobnym typem manipulacji mamy do czynienia w powieści Danka Popovića (ur. 1928), zatytułowanej *Knjiga o Milutinu*²⁰. Tutaj podstawowym wyznacznikiem nawiązania do folklorystycznej matrycy jest „etno-psychologiczna”

¹⁸ V. Drašković, *Nož*, op.cit., s. 7.

¹⁹ N. Popov, *Serbski dramati. Od faszystowskiego populizmu do Miloševića*, tłum. M. Książek, Warszawa 1994, s. 41–42.

²⁰ Obszerniejszą analizę tej powieści zawiera tekst *Kosowo, Piemont, Jugosławia. O niebezpieczeństwach projektowania historii*, pomieszczony w tej książce.

kreacja głównego bohatera, a przede wszystkim – językowe właściwości narracji, której nadano formę ustnej opowieści tytułowego Milutina – serbskiego „gospodarza”, chłopskiego filozofa, uczestnika i obserwatora historycznych wydarzeń. Postać ta jest skonstruowana jako kolejna w dziejach tej literatury „personifikacja serbskiego losu”, wyrażająca swój rzetelny i sprawiedliwy, pokorny i pełen dumy stosunek do historii, którą bohater-narrator współtworzy, a która obchodzi się z nim bezlitośnie. W tej powieści zaktualizowano przede wszystkim autostereotyp Serba-bojownika „o wolność waszą i naszą”, rozczerwanego wyzwoliciela „braci Słowian”, którzy niezmiennie odpłacają mu czarną niewdzięcznością, bezustannie czyhając na jego życie i mienie, na jego ziemię, tożsamość i bezpieczeństwo.

Naród jest tutaj zewsząd otoczony przez podstępnych wrogów, dla których dobra szczerze przelewa swą bezcenną krew i bez szemrania znosi kolejne wybryki i pomyłki historii, nieugięcie trwając w swej miłości do rodzinnej ziemi i w swojej wierze w ostateczne dopełnienie się uświęconego tym niewinnym cierpieniem porządku narodowych dziejów. Milutin jest wcieleniem i nosicielem odwiecznej zbiorowej mądrości, sprawiedliwie oceniającym rzeczywistość, która go otacza, a zarazem cierpliwie poddającym się jej niesprawiedliwym prawom. Jego zwycięstwo, podobnie jak pokorny triumf starca Vukašina z powieści Draškovicia, również jest zwycięstwem męczennika, dostrzegającego w realnym świecie obecność i działanie jakiegoś wyższego porządku, w imię którego można z dumną pokorą odpowiedzieć katu: „Rób swoje, synku, rób, co do ciebie należy”. *Imaginarium* folkloru po raz kolejny zostaje zreinterpretowane, przystosowane do aktualnych celów i do wymagań współczesnego odbiorcy tekstów literackich, aby tym skuteczniej odegrać swoją propagandową, doraźnie polityczną rolę.

Innym polem penetracji kreatorów języka nacjonalistycznej propagandy są najpopularniejsze formy, wyobrażenia i konwencje szeroko pojętych tekstów współczesnej kultury masowej. Najbardziej charakterystycznym tego przykładem jest wspomniany już wcześniej komiks, zatytułowany *Knindže, vitezovi Kninske krajine* (*Knindže, rycerze Kninskiej Krajiny*), którego pierwsze dwa zeszyty pojawiły się jesienią 1991 roku²¹. Jego bohaterowie, wykreowani na wzór ulubionych przez młodą publiczność wojowników Ninja, swe nadzwyczajne umiejętności, swą burzliwą, nasyconą seksem witalność oddają w służbę jednego z bohaterów współczesnego wojującego nacjonalizmu, znanego jako „kapitan Dragan”. Na jego zlecenie dokonują niezwykle, gęsto przeplatanych erotycznymi przygodami, militarno-dywersyjnych wyczynów, które są naturalnie „aktami prawdziwego patriotyzmu”, a których celem jest wyzwolenie „odwiecznej serbskiej Krajiny” spod władzy „ustaszowsko-chorwackiego, tchórzliwego i zbrodniczego, papistowskiego reżimu”. Wygląd i styl bycia tych nowych wzorców narodowego bohaterstwa, noszących – co charakterystyczne – imiona najbardziej znanych postaci z serbskiej (zmitologizowanej) narracji historycznej

²¹ Zob. I. Čolović, *Bordel ratnika* [w:] tenże, *Bordel ratnika*, op.cit., s. 75 i dalsze.

oraz z serbskiej pieśni ludowej – Sava, Radojica, Milica i mały Grujica – bez reszty odpowiada postaciom zaludniającym masową wyobraźnię młodocianych (i nie tylko) konsumentów współczesnej kultury obrazkowej. Walka o narodowe ideały staje się dzięki temu podniecającą wyprawą przeciwko tchórzliwym, lecz niebezpiecznym przeciwnikom, swoistym „sportem walki”, gęsto inkrustowanym „prawdziwie męską”, seksualną i wojenną przygodą. Ten nurt propagandowej socjotechniki nie jest może reprezentowany tak obficie, jak podniosłe adaptacje archaicznych wzorców spod znaku *gešli*, jednak – jak tego dowiodły badania Mileny Dragičević-Šešić – w środowiskach prowincjonalnej, słabo wykształconej młodzieży może się okazać równie, a może nawet bardziej skuteczny²².

Jakie antidotum proponują na wszystkie te retoryczne modele serbskiej propagandy nacjonalistycznej obrońcy idei *civilnog društva* (społeczeństwa obywatelskiego), występujący przeciwko „żywiłowi strachu, nienawiści i przemocy”, jak głosi stały programowy podtytuł pisma „Republika”?

Jako swe najważniejsze zadanie postrzegają oni **racjonalizację** sposobu interpretowania zjawisk społecznych oraz **wyjaśnianie**, *sine ira et studio*, historycznych źródeł i politycznych pragmatyk, w których służbie i interesie rozpętano żywioły irracjonalnych reakcji i negatywnych, zbiorowych emocji. Postać obiektywnego **eksperta** prezentują jako podstawową alternatywę dla figur ludowego **trybuna**, sprawiedliwego **mściciela** i charyzmatycznego **wodza** (ojca narodu), wykreowanych przez nacjonalistyczną propagandę. Wypreparowując i opisując niewidzialne nici, nader sprawnie kierujące „spontanizmem gniewem ludu – narodu”, pragną uprzytomnić manipulowanym cząstkom zhomogenizowanej masy, że przebieg historycznych wydarzeń powinien zależeć od **indywidualnych** wyborów i **osobowego** poczucia odpowiedzialności **jednostek**, składających się na narodową społeczność. Pragną zbudować albo odbudować **etos obywatelski**, który nie byłby oparty na historycznych rojeniach i wojowniczym autostereotypie narodu wybranego, niewinnie krzywdzonego przez ślepy żywioł historii, lecz na racjonalnym oglądzie współczesności i na akceptacji rozsądnego kompromisu, którego cele wyznaczane są przez pojęcie państwa jako **wspólne-go dobra** zróżnicowanych grup jego obywateli. Przemoc odrzucają w sposób radykalny, wojnę prowadzoną pod hasłami nacjonalizmu uważają za największe zło, jakie naród może wyrządzić samemu sobie.

Jest zatem rzeczą naturalną, że najważniejszymi gatunkami ich wypowiedzi są formy naukowej rozprawy, politologicznego, socjologicznego lub etnologicznego eseju. Stworzyli również specyficzny rodzaj „obiektywnie brzmiącej” publicystyki, która spokojnym neutralnym językiem propaguje działania oparte na sprzeciwie wobec wszelkiej przemocy, zdążając ku powolnej, ale skutecznej przebudowie społecznej mentalności.

Wybierając ten rodzaj dyskursu, przeciwnicy krzykliwego nacjonalizmu stronią od emocjonalnie nacechowanych wyrażań i chwytów, neutralizują este-

²² M. Dragičević-Šešić, *Neofolk kultura*, op.cit., s. 29–123.

tyczno-perswazyjne aspekty tekstów, unikają odwoływania się do wszelkiego rodzaju „matryc”, uciekania się do retorycznych figur, do płomiennych apeli i patetycznych odwołań do „narodowej podświadomości”. Pragnąc **przekonywać**, a nie „porywać”, stosują **argumentację**, a nie – łańcuchy wątpliwej jakości sylogizmów. Apelując do intelektów i sumień, konstruują **diagnozy**, a nie **symboliczne obrazy** prezentowanych sytuacji i problemów:

Dzisiaj naród serbski i jego cerkiew przeżywają, zapewne, jeden z najtrudniejszych okresów swojej historii. Niezgodne z duchem chrześcijaństwa, a i sprzeczne z prawami psychologii, byłoby obarczanie pozostałych narodów Bałkanu i niemal wszystkich narodów świata za to wszystko, co nas spotyka. Nasłuchaliśmy się w ciągu ostatnich kilku lat mniej lub bardziej wiarygodnych i niewiarygodnych opowieści o światowym spisku przeciwko Serbom, któremu najpierw przewodziła międzynarodówka komunistyczna, następnie Watykan, światowa masoneria, bractwa muzułmańskie, a wreszcie nawet międzynarodówka żydowska, pozostająca w zмовie z mocarstwami Ameryki i Europy. Wysłuchawszy tych wszystkich (...) opowieści, Serbowie nie tylko nie stali się rozumniejsi, bliżsi rzeczywistości i bardziej racjonalni, lecz przeciwnie – to wszystko, co w nich dotąd, od dawna czy wręcz od zawsze się tliło, wybuchło dziś w postaci dzikiej wściekłości, mściwości, nienawiści i świadomej gotowości do samounicestwienia po uprzednim unicestwieniu innych. Obawiam się, że gdyby żył jeszcze dzisiaj władka Nikolaj Velimirović, nie mógłby już rozpoznać swego umiłowanego serbskiego narodu (...); być może – bardziej ostrożnie – trzeba by powiedzieć, że nie rozpoznałby tej części narodu serbskiego, która dzisiaj uważa siebie za najlepszą, wojowniczo akcentując swą narodową tożsamość, powleczonej wątpliwej jakości i bardzo cienką glazurą prawosławia²³.

Przyjęta w tych tekstach konwencja retoryczna opiera się głównie na strategii wyrazistego **kontrastu i dystansu** w stosunku do języka państwowych mediów, który na co dzień osacza instrumentalnie traktowanego odbiorcę. Pragmatycznym celem kreowania owej fundamentalnej opozycji jest odwołanie się do odbiorcy jako do **jednostki/osoby**, pobudzenie jego indywidualnej refleksji intelektualnej i moralnej. Dość często w służbie tegoż zamiaru występuje również chłodne, szydercze dowodzenie **głupoty i szkodliwości** politycznych celów, stawianych przez nacjonalizm. Klasycznym przykładem takiej strategii autorskiej jest stała rubryka felietonistyczna Miodraga Stanisavljevicia na ostatniej stronie „Republiki”, zatytułowana *Umor u glavi (Zawrót głowy)*:

Szamański trans. Serbowie pozostają w transie wszechnarodowej jedności, który pod każdym względem przypomina trans szamański. Państwowa telewizja emituje kilkuminutowe seanse skandowania (dokładniej mówiąc – powtarzania obsesyjnej szamańskiej formuły): »Nie – da – my – Ko – so – wa! Nie – da – my – Ko – so – wa!« A któż to taki chce nam odbierać Kosowo, skoro wspólnota międzynarodowa po stokroć powtórzyła, że sprzeciwia się niepodległości i secesji Kosowa, że jest przeciwna zmianie granic, że opowiada się za zachowaniem terytorialnej integralności Serbii i Jugosławii, że kosowscy Albańczycy mogą liczyć jedynie na »szeroką autonomię«? Wszystko jedno, szamański trans nie ustaje: »Nie – da – my – Ko – so – wa! Zgi – nie – my – za – Ko – so – wo!«

²³ V. Jerotić, *Ukorenjivanje i raskorenjivanje srpskog naroda (Zakorzenianie i wykorzenianie narodu serbskiego)* [w:] tenże, *Vera i nacija*, op.cit., s. 51.

(...) Za tym narodowym transem »Serbstwa wszelakiego« kryje się poczucie zagrożenia jakiegoś osobliwego serbskiego prawa. Za co Serbowie gotowi są ryzykować życiem (choć tego nigdy nie trzeba brać za taką całkiem dobrą monetę). Za »obronę kolebki wszystkich Serbów«? Za »źródło serbskiej duchowości«? Za »najdrogocenniejsze serbskie słowo«, które jest »genetycznie zapisane w każdym z nas«? Po odcisnięciu mętnej wody tych melodramatycznych metafor, wygląda spoza tego wszystkiego upiorne poczucie jakiegoś nadzwyczajnego serbskiego ponad-prawa do Kosowa.

Tam, gdzie naród podatny jest na działanie takich szamańskich formuł, zanika elementarne poczucie praw innych ludzi, a bez tego poczucia mowy nie ma o stworzeniu podstawowych warunków demokracji. W tych dniach okazało się, że nawet »najbardziej demokratyczne« polityczne partie Belgradu uważają, że międzynarodowy projekt »rzeczywistej autonomii« dla Kosowa oznaczałby w istocie stworzenie »państwa w państwie«. Innymi słowy – nawet i one wierzą w jakieś serbskie ponad-prawa oraz w to, że Albańczykom wystarczy »autonomia racjonowana«, przykrojona arszynem z Dedinja.

Tam zaś, gdzie wchodzi w grę ponad-prawa jakiejś super-nacji, niezbędny jest i super-strażnik owych praw. A ten, z natury rzeczy, musi być i niezmienny, i wieczny²⁴.

Najbardziej opozycyjni wobec nacjonalizmu autorzy uciekają się również do wystąpień aktualizujących poetykę happeningu i polityczno-intelektualnej prowokacji, próbując posłużyć się chwytem groteskowego zaskoczenia, które, w nagłym spięciu postaw i ideologii, odsłoni patetyczną śmieszność i ponurą groźbę odnowionego, agresywnego nacjonalizmu. Retoryczną strukturę tego ostatniego rodzaju znakomicie ilustruje prowokacyjny tekst Nenada Čanaka *Program. Umesto predgovora (Program. Zamiast przedmowy)*²⁵, w którym autor, bez żadnego wstępnego komentarza, przytacza partyjny program NSDAP, aby na końcu opatrzyć go następującym *post scriptum*:

Program ten jest dziełem NSDAP i po raz pierwszy został publicznie ogłoszony 1.04.1920 roku przez jej przewodniczącego Adolfa Hitlera. Ze zmienioną nazwą nacji pojawiał się również w innych państwach, a ostatnio w Serbii pozostającej pod rządami Slobodana Miloševića. Przyjęcie tego programu prowadzi w sposób niezawodny do narodowej katastrofy każdej nacji, która zdecydowała się wprowadzić go w życie, do okrojenia jej terytorium państwowego, do ogromnych ofiar ludzkich, do niewymiernych szkód materialnych i do ciągnącego się przez dziesięciolecia odium narodowej hańby. Rokiem przełomu, rokiem, w którym wielkoserbski program nazistowski zakończył swój żywot podobnie jak wszyscy jego poprzednicy, był rok tysiąc dziewięćset dziewięćdziesiąty piąty.

Jednak, jak tego dowodzą kolejne wydarzenia, ani data przegranej batalii o Krajinę i Wschodnią Sławonię, ani też data niechcianego porozumienia w Dayton, ani nawet data wygranych przez opozycję wyborów lokalnych nie zakończyły owego pędu Miloševića i jego zwolenników w stronę narodowej katastrofy i towarzyszącego jej odium nacjonalistycznej hańby. Jaki będzie finał tego, jak powiedziałby Andrić, dobrowolnego i niepowstrzymanego pędu do

²⁴ M. Stanisavljević, *Smrtozborci (Heroldzi śmierci)*, „Republika”, r. XI, 1999, nr 208–209, 1–31 marzec 1999, s. 48; Dedinje – belgradzka dzielnica rządowa; „wiecznym i niezmiennym strażnikiem ponad-prawa” zamierzał, naturalnie, pozostać Milošević (MDP).

²⁵ W: tenże, *Godina raspleta*, op.cit., s. 5–8.

zguby? Pozostaje nam żywić nadzieję, że w ostatecznym rozrachunku wyłoni się z tego dramatu *civilno društvo*, o które przez lata wielu Serbów, o różnych orientacjach intelektualnych i światopoglądowych, walczyło z takim poświęceniem i tak wytrwale.

DOMOLJUBLJE I KULTUROCID. **RETORYKA CHORWACKICH TEKSTÓW** **O TEMATYCE NARODOWEJ**

W okresie trwania i nasilania się konfliktu na terenie byłej Jugosławii szczególnej wagi, zwłaszcza w obrębie tekstów skupiających się na problematyce narodowej, nabrały zachowania językowe sygnalizujące wyrazistą odrębność dotychczasowych użytkowników wspólnej, chorwacko-serbskiej normy językowej, dotychczasowych obywateli wspólnego państwa.

Przedmiotem naszego zainteresowania nie będą jednak działania, których podstawowym celem jest aktualizacja bądź ustanowienie różnic lingwistycznych we właściwym znaczeniu. Nie będziemy zatem omawiać zawartości gramatyk, słowników (w tym „słowników różnic”) czy poradników językowych, ani też ustosunkowywać się do mniej lub bardziej odkrywczych rozpraw, wykazujących systemową odrębność języków serbskiego, chorwackiego, bośniackiego czy czarnogórskiego. Spróbujemy natomiast odtworzyć – w sposób z konieczności niekompletny – swoiste kody retoryczne, które decydują o implikowanym znaczeniu wypowiedzi poświęconych zagadnieniom narodowym, a także o ich wartości pragmatycznej. Będziemy się więc poruszali na poziomie wtórnych systemów modelujących, ukazując te szczególne miejsca w tekstach oraz powtarzające się w nich „centra semantyczne”, dzięki którym ustanawiany jest przekaz implikowany, czyli w tym przypadku najbardziej istotny. Skupimy się na pojęciach i symbolach, które budują obraz narodowej tożsamości i sytuują naród pośród i wobec rozmaitego typu inności/odmienności/obcości.

Język w swej funkcji perswazyjno-ideologicznej, zwłaszcza sięgając po środki retoryczne i (para)artystyczne, czyni z nich specyficzny użytek. Zmierza do ich systemowego uporządkowania, stawiając w służbę emocjonalnej jednoznaczności to, co poza dyskursem ideologicznym podporządkowane jest rzetelności referencji lub paradoksalności nazywania poetyckiego. Inaczej mówiąc – „nowomowa” w znaczeniu Orwellovskim stanowi dlań coś na kształt ideału pragmatycznego i estetycznego, którego pełną realizację uniemożliwia jednak (pod)świadoma wiedza o istnieniu i paralelnym funkcjonowaniu w horyzoncie odbioru – języka lub języków alternatywnych wobec owego skrajnie zideologi-

zwanego dyskursu. Jeśli bowiem nie posiada on całkowitego monopolu w sferze społecznej komunikacji, to zmuszony jest w samej swej strukturze uwzględnić istnienie Bachtinowskiego „opponenta”.

Dla współczesnych dyskursów nacjonalistycznych ukształtowanych na obszarze byłej Jugosławii można wskazać co najmniej dwu takich właśnie partnerów/przeciwników: miejscowych „zdrajców narodu” oraz „wroga zewnętrznego”, który, zależnie od sytuacji czy chwilowej potrzeby, przybierać może różne postaci i oblicza. To jest, oczywiście, miejsce wspólne klasycznie definiowanej „nowomowy” i tekstów, które nas interesują. Różnicę stanowi to, że owym „wewnętrznym i zewnętrznym oponentom” nie sposób we współczesnej sytuacji informacyjnej całkowicie odebrać głosu. W rezultacie – głos ów staje się niepożądanym, ale stałym „współautorem” zarówno propagandowego autoportretu, jak i propagandowych wizerunków Innego (wroga czy też sprzymierzeńca). Z tego powodu klasyczne prace poświęcone językowi totalitarnej propagandy – od Klemperera po Głowińskiego – nie mogą w tym przypadku stanowić dla nas podstawowego punktu odniesienia, choć – naturalnie – zainspirowały nas w wielu kwestiach szczegółowych¹.

Problematyka, którą tutaj poruszamy, została dostrzeżona i podniesiona bardzo wcześnie zarówno przez autorów chorwackich, jak i serbskich, których przenikliwość i odwaga głoszenia prawd niepopularnych zdecydowały o tym, że w tytule naszych rozważań umieściliśmy „retorykę tekstów o tematyce narodowej”, a nie – „retorykę nacjonalistycznej propagandy”².

Przywołane powyżej prace autorów chorwackich i serbskich opierają się na danych wyekscerpowanych z bardzo rozległego materiału, którego zasadniczy korpus stanowi język mediów, polityki, podręczników szkolnych, druków ulotnych, ogłoszeń i nekrologów oraz innych tekstów „użytkowych”, w tym – reklam, komiksów i graffiti. W znacznie mniejszym stopniu brane są w nich pod uwagę język i konstrukcje znaczeniowe utworów literackich oraz tekstów esejistycznych czy publicystycznych wydanych w formie książkowej³.

¹ V. Klemperer, *LTI. Notatnik filologa*, tłum. J. Zychowicz, Kraków–Wrocław 1983; M. Głowiński, *Nowomowa po polsku*, Warszawa 1990 i in.

² Rozmiary tej pracy nie pozwalają na podanie w tym miejscu szczegółowej bibliografii bardzo wielu nader wartościowych pozycji. Po stronie serbskiej odsyłamy więc Czytelnika do przetłumaczonej na wiele języków i opatrzonej ogromną bibliografią książki pod red. Nebojšy Popova *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, Beograd 1996, a także do prac Ivana Čolovicia, wydawnictw sygnowanych przez *Medija centar*, „Republikę”, *Vreme knjiga*, *Centar za antiratnu akciju*. Po stronie chorwackiej szczególnie interesujące są prace autorów związanych z czasopiśmem „Erasmus”, w tym – książki Ivo Žanicia, a także publikacje firmowane przez *Institut za otvoreno društvo*, *Hrvatski helsinki odbor*, *Centar za dramsku umjetnost*, po obu stronach zaś nie do przecenienia jest działalność niezależnej prasy, radia i telewizji, której nie możemy tu, z przyczyn oczywistych, nawet pobieżnie zaprezentować.

³ Wyróżniamy tę formę, ponieważ wydanie książkowe, nawet tekstów okazjonalnych i wcześniej opublikowanych w prasie czy czasopiśmach, na ogół modyfikuje ich charakter i znaczenie na skutek dokonania określonego wyboru (np. spośród innych tekstów tegoż

Ze względu na ograniczony dostęp do pierwszego rodzaju materiałów, a także na to, że praca niniejsza adresowana jest przede wszystkim do czytelnika polskiego, którego mogłaby znużyć nazbyt specjalistyczna prezentacja problemu, ograniczymy się tutaj do jego przedstawienia na podstawie wybranych wydawnictw książkowych. Naszym zamiarem był taki ich dobór, aby reprezentowały one rozmaite postawy swych autorów wobec problematyki narodowej, a zarazem – były zróżnicowane gatunkowo. Można je pod tym ostatnim względem uporządkować następująco:

- 1) teksty poetyckie⁴,
- 2) eseistyka o zabarwieniu publicystycznym⁵,
- 3) prace naukowe⁶,
- 4) narracje historyczne:
 - a) reedycje autorów dotąd przemilczanych lub cenzurowanych,
 - b) zaktualizowane legendy historyczne (adresat dziecięcy),
 - c) kompendia o charakterze podręcznikowym⁷,

autora lub innych tekstów na ten sam temat) oraz zmiany kontekstualnego otoczenia, które je (re)interpretuje.

⁴ J. **Lončar**, *Hrvatska svitanja za legende*, Novska 1996 (dalej oznaczane jako *Lončar*); antologia *W tej strasznej chwili*, I. Sanader, A. **Stamać** (red.), tłum. M. **Kordowicz**, Warszawa 1996 – przekład antologii, w oryginale zatytułowanej *U ovom strašnom času*, Zagreb 1994 (dalej jako *Stamać – Kordowicz*).

⁵ D. **Horvatić**, *Ime zla. Članci, eseji, putopisi, dnevni, polemike. U sjeni kroatocidnog rata. Svibanj 1992. – svibanj 1994*, Zagreb 1994 (dalej jako *Horvatić*); D. **Jelčić**, *Pozicije i (o)pozicije*, Zagreb 1995 (dalej jako *Jelčić*.); D. **Ugrešić**, *Kultura laži [antipolitički eseji]*, Zagreb 1996 (dalej jako *Ugrešić*); I. **Žanić**, *Smrt crvenog fiće (članci i ogledi 1989–1993)*, Zagreb 1993 (dalej jako *Žanić*).

⁶ L. **Antić**, *Srbi – obespravljani ili privilegirani*, Zagreb 1996 (dalej jako *Antić*); B. Čović (red.), *Izvori velikosrpske agresije. Rasprave/Dokumenti/Kartografski prilozi*, Zagreb 1991 (dalej jako *Izvori...*); I. Grubišić i in., *Religija i sloboda. Religijska situacija u Hrvatskoj 1945–1990. Prilog „socioreligijskej karti Hrvatske” I*, Split, listopad 1993 (dalej jako *Religija...*); D. Jelčić i T. Sabljak (red.), *Ante Starčević i njegovo djelo. Zbornik radova. Znanstveni skup o 100. Obljetnici smrti Oca domovine 18. i 19. travnja 1996. u Zagrebu pod visokim pokroviteljstvom Predsjednika Republike dr Franje Tuđmana*, Zagreb 1997 (dalej jako *Starčević*); D. **Katunarić**, *Povratak barbarogenja. Odnos imaginarnog i zbiljskog u književnom pokretu zenitizma*, Zagreb 1995 (dalej jako *Katunarić*); J. Marević (red.), *U Bleiburgu iskra. Zbornik radova o Bleiburgu i križnom putu. Znanstveni, prigodnički i autobiografski prilozi s 1. Međunarodnog znanstvenog simpozija u Bleiburgu 15. i 16. svibnja 1993*, Zagreb 1993 (dalej jako *U Bleiburgu*).

⁷ Ad a) – jako przykład publikacji tego typu, których nie sposób tutaj nawet wymienić, posłuży nam książka wydana w serii *Stoljeća hrvatske književnosti*, firmowanej przez jedną z najważniejszych instytucji kulturalnych, jaką jest Matica Hrvatska, a stanowiącej kontynuację i wszechstronną korektę starszej serii *Pet stoljeća hrvatske književnosti*. Podstawowym zadaniem obu serii było i jest stworzenie kanonicznego modelu narodowej kultury literackiej – przede wszystkim dla celów edukacyjnych, ale również i z myślą o masowym czytelniku. W obrębie tego kanonu – za pomocą wstępów i objaśnień, a pośrednio – także i rozmiarów poszczególnych edycji, dokonuje się waloryzacji autorów i ich dzieł. Dla naszych celów

- 5) literatura religijno-patriotyczna⁸,
 6) wydawnictwa propagandowe⁹.

W obrębie każdego z wydzielonych tutaj typów wypowiedzi – z wyjątkiem szóstego – staraliśmy się umieścić prace autorów o zróżnicowanym podejściu do zagadnień narodowych, a ponadto – uchwycić wynikające stąd zróżnicowanie ich języka. Nie zawsze jednak wydawało się to konieczne, jak chociażby w przypadku – reanimowanych na użytek dziecięcego czytelnika – legend o etnogenezie Chorwatów, czy też zachowujących podstawowy szacunek dla faktów kompendiów narodowej historii¹⁰.

Powyższe zastrzeżenie odnosi się także do zjawiska literatury (publicystyki) „źle obecnej” – emigracyjnej bądź też niepublikowanej po wojnie z przyczyn politycznych. W pierwszych dwu przypadkach (historyczne legendy i kompendia) wybrane pojedyncze teksty dostatecznie obrazują język doraźnie zmodyfikowanej tradycji. Modelowa struktura ostatniego zjawiska („odzyskiwanie” politycznie amputowanych obszarów spuścizny kulturalnej) jest natomiast znana z autopsji również i polskiemu czytelnikowi. Tutaj zmiana dotychczasowego języka opisu dotyczy integralnego „tekstu tradycji literackiej”, o czym zresztą *expresis verbis* informują, na przykład, wydawcy serii *Stoljeća hrvatske književnosti* (*Stulecia literatury chorwackiej*):

W nowej bibliotece znajdują swoje miejsce wszystkie ważne teksty i wszyscy autorzy **od najpierwszych początków** do dzisiaj, naturalnie również i ci, **którzy przez połowę stulecia byli proskrybowani**. (...) Wszystkie teksty informacyjno-interpretacyjne charakteryzować się będą **całkowitą swobodą** intelektualną, nie będą ulegały jakimkolwiek przesądom czy naciskom ideowym lub estetycznym; będą więc zupełnie inne aniżeli w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a także i później, gdy żądano od autorów eksponowania problematyki społecznej **kosztem narodowej**...¹¹

Przy tej okazji warto wspomnieć, że również i zmiana nazwy tej kanonicznej serii – którą: „chorwacka opinia publiczna powinna przyjąć z wielkim zainteresowaniem i zrozumieniem”, ponieważ „znajdzie w niej wszystko, co najlepsze, a co zostało stworzone w **chorwackim języku literackim** (kajkawskim, czakawskim i sztokawskim), ale również i **po łacinie**, którą przez długie lata posłu-

szczególnie użyteczna wydaje się jedna z najnowszych pozycji wydanych w tej serii: E. **Kvaternik**, *Izabrani politički spisi*, D. Jelčić (red.), Zagreb 1998 (dalej jako *Kvaternik*).

Ad b) M. **Tica**, *Sunèeva djeca. Legende o Hrvatima*, Zagreb 1994 (dalej jako *Tica*).

Ad c) D. **Pavličević**, *Povijest Hrvatske*, Zagreb 1994 (dalej jako *Pavličević*).

⁸ O.S.D. **Mijić**, *Hrvatska do pakla i natrag*, Zagreb 1993 (dalej jako *Mijić*); B. **Vuleta**, *Da me ne zaboravite. Slike i simboli ratnih sjena*, Sinj 1994 (dalej jako *Vuleta*).

⁹ Red. A. **Ravlić** *Genocidom do istrebljenja. Srpski zločini*, wyd. Hrvatski informativni Centar. Izdavačka udruga Zajednice Hrvata Sjeverozapadne Bosne (dalej jako *Genocidom...*); C. Michael **McAdams**, *Hrvatska. Mit i istina*, Zagreb 1993 (dalej jako *Mc Adams*); J. **Petričević** i L. **Zindarčić** (red.), *Na ruševinama Jugoslavije*, CH-5200 Brugg–Zagreb 1992 (dalej *Na ruševinama...*).

¹⁰ *Tica*, *Pavličević*.

¹¹ *Kvaternik*, s. nlb. (546), podkr. MDP.

giwali się niektórzy pisarze chorwaccy aż do połowy dziewiętnastego stulecia”¹² – ma charakter znaczący. Stanowi bowiem dobitne zaprzeczenie (w podtekście – fałszywego, politycznie manipulowanego) wyobrażenia, że tradycja chorwackiej kultury literackiej obejmuje „zaledwie pięć stuleci”, na co wskazywałaby nazwa poprzedniej serii, również firmowanej przez *Maticę*, czyli Macierz Chorwacką. Ponadto – jak można to bez trudu odnotować na podstawie powyższych cytatów – ten nowo zaprojektowany kanon literatury narodowej nie tylko nobilituje ją poprzez pogłębioną **dawność** tradycji¹³, co jest dokładnym odwzorowaniem dziewiętnastowiecznego gestu o identycznej funkcji, ale i konstruuje od podstaw model **integralnej**, a zarazem **wielojęzycznej** narodowej literatury chorwackiej, inkorporując teksty dotąd marginalizowane („dialektalne”, „nieliterackie” – bo niesztokawskie) albo wręcz odrzucane (bo stworzone w języku innym aniżeli narodowy).

We wstępie do wydanych w tejże serii *Dzieł wybranych* Ivana Kukuljevića-Sakcinskigo (1806–1889)¹⁴, jednej z czołowych postaci chorwackiego iliryzmu, a więc ideologii przez wielu uważanej za mimowolną lub świadomą zdradę chorwackich interesów narodowych, Nikola Batušić aktualizuje również i jego twórczość niemieckojęzyczną, zaznaczając, że w tym okresie **niemiecki** był jednym z aktywnych języków **chorwackiego patriotyzmu**¹⁵. Jest to całkowicie zgodne z prawdą, choć w dość paradoksalny sposób koresponduje z faktem, że zwolennicy iliryzmu, do których bezsprzecznie należał Sakcinski, skłonni byli do zasadniczych ustępstw narodowych w imię nadrzędnego dla nich patriotyzmu **południowoślowiańskiego**, a nie chorwackiego.

Edycja *Wybranych pism politycznych* Eugena Kvaternika (1825–1871) stanowi natomiast szczególnie charakterystyczny element owego zmodyfikowanego „tekstu tradycji”, a właściwie procesu jego modyfikacji, który bynajmniej nie został jeszcze zakończony. Kvaternik należał bowiem do autorów niemal całkowicie „proskrybowanych” ze względu na wyraźnie antyserbski charakter

¹² Ibidem, podkr. MDP; wszystkie cytowane fragmenty, oprócz cytatów z antologii *W tej strasznej chwili*, tłum. MDP.

¹³ W nocie przedstawiającej Zvonimira Kulundžicia jako uczestnika konferencji poświęconej wydarzeniom w Bleiburgu (do których wrócimy w dalszej części tekstu) jako najważniejsze jego dokonania wymienia się istotne odkrycia o charakterze **filologicznym**: „Odkrył, że **pierwsza drukarnia** w Chorwacji i **na całym słowiańskim Południu** rozpoczęła pracę w Kolinju w 1483 r. Odkrył **pierwszą** prozę Marulicia w języku chorwackim, **starszą** od »Judyty« (poemat powstały ok. **1501**, druk. 1521, uznany za początek literatury pięknej w języku narodowym – MDP), przekład **średniowiecznego dzieła** *De imitatione Christi*, **z roku 1500** (...)” [w:] *Bleiburg*, s. 53, podkr. MDP. W aspekcie pragmatycznym warto zwrócić uwagę na ogólnikowe określenie *De imitatione...* jako „dzieła średniowiecznego”, ponieważ wyraźnie odwołuje się ono do przewidywanej niekompetencji czytelnika w zakresie kanonicznych dzieł teologii katolickiej, co jest mimowolnym, lecz charakterystycznym komentarzem do wizji arcykatolickiego narodu.

¹⁴ I. Kukuljević Sakcinski, *Izabrana djela*, Zagreb 1997.

¹⁵ Ibidem, s. 12.

swojej publicystyki, a zarazem pozostawał jednym z niewielu **heroicznych** polityków – romantyków w obrębie chorwackiego panteonu narodowego¹⁶.

Charakteryzując bardziej wnikliwie te przewartościowania i przebudowę „tekstu tradycji literackiej”, można by odnaleźć ich motywację w obrębie jednego z najważniejszych obrazów chorwackiej kultury. Stanowi go symbol **rasute bašćine** (spuścizny rozproszonej), w języku dawnej polityki obecny jako *membra disiecta* (członki rozproszone – części ojczyzny rozdartej przez nieprzyjaciół)¹⁷. Jej ponowne „złączenie” (przynajmniej w przestrzeni literatury), przywrócenie owej spuściznie charakteru organicznej – choć wielojęzycznej¹⁸ – całości, zdaje się być na nowo sformułowanym, podstawowym zadaniem serii *Stoljeća hrvatske književnosti*¹⁹.

Powróćmy jednak do zasadniczego nurtu naszych rozważań. Na podstawie i przykładzie zaprezentowanego powyżej zbioru różnorodnych tekstów pragniemy mianowicie przedstawić polskiemu czytelnikowi najważniejsze właściwości „języka ideologicznego”, jakim posługują się ich autorzy dla wyrażenia swoich postaw wobec narodowej sprawy. Tę prezentację należałoby zacząć od informacji dość zasadniczej: otóż **niewypowiadanie się** na ten temat również pełni we współczesnej kulturze chorwackiej funkcję swego rodzaju wypowiedzi. Jest czymś na kształt „zera morfologicznego”, czyli „nieobecności znaczącej”. Oczywiście, ta możliwość „wypowiedzi” dotyczy jedynie osób publicznych, ogólnie znanych, dla których zajęcie stanowiska w sprawach publicznych jest, w powszechnej opinii, moralną i patriotyczną powinnością.

¹⁶ Kvaternik poległ jako jeden z przywódców nieudanego powstania antyaustriackiego na terenie Krajiny, tzw. *rakovičke bune* (buntu rakovickiego), które następująco charakteryzuje Dubravko Jelčić we wstępie do omawianego wydania: „Kvaternik był (...) bezspornym organizatorem i rzeczywistym przywódcą powstania. W niedzielę, 8 października 1871, przedstawił się swoim współbojownikom, przemawiając na rynku w Rakovicy: »Przyszliśmy do was, aby wznieść sztandar wolności, zlikwidować Krajinę i regimenty, uczynić was wolnymi posiadaczami waszej ziemi, waszych lasów, panami własnego losu«. Ostateczny cel powstania określił słowami: ani do Węgrów, ani do Szwabów, nie chcemy tu panowania ani jednych, ani drugich, chcemy wolnej i niezależnej, naszej własnej Chorwacji. Tego samego dnia został w Rakovicy utworzony pierwszy, niezależny chorwacki rząd krajowy z Kvaternikiem na czele” (w: *Kvaternik*, s. 19).

¹⁷ Najważniejszym polskim źródłem informacji na ten temat są książki J. Rapackiej: *Godzina Herdera. O Serbach, Chorwatach i idei jugosłowiańskiej*, Warszawa 1995, zwłaszcza zaś tejże autorki *Leksykon tradycji chorwackich*, Warszawa 1997 oraz wydany już po jej przedwczesnym odejściu zbiór prac *Śródziemnomorze – Europa Środkowa – Bałkany*, Kraków 2002.

¹⁸ Zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Wielojęzyczność jako problem kultury literackiej* [w:] tejże, *Świadectwa i mistyfikacje. Przed i po Jugosławii*, Kraków 2003, s. 203–218.

¹⁹ Do celów ściśle edukacyjnych przystosowuje ten kanon wydawana w Zagrzebiu seria *Školska knjižnica* (Biblioteka szkolna), która zwraca uwagę swą szatą edytorską (połączenie niemal kieszonkowego formatu z wysmakowaną oprawą graficzną) oraz wysokim poziomem merytorycznym (poszczególne tomiki serii przygotowują najwybitniejsi znawcy danej epoki, gatunku, twórczości poszczególnych autorów lub literatury określonego typu).

Dubravko Jelečić, znany eseista i literaturoznawca chorwacki, jedna z prominentnych postaci życia politycznego²⁰, naukowego i kulturalnego, objaśnia swą publicystyczną aktywność jako rezultat czysto indywidualnych decyzji i dojmującej potrzeby zabrania głosu na tematy, które poruszają go osobiście:

Jeśli człowiek osobiście nie ma żadnych politycznych ambicji ani planów, kiedy mu nawet do głowy nie wpada coś, co banalnie nazywa się karierą polityczną, gdy ponad wszystko pragnie ustrzec własną prywatność i zajmować się pracą, która była jak dotąd jego jedynym zajęciem i którą uważa za swoje powołanie, a jednak w pewnym momencie zaczyna pisać i publikować w gazetach artykuły polityczne, to zupełnie zrozumiale i wręcz nieuniknione staje się pytanie, dlaczego je pisze, co go do tego skłoniło? Wielokrotnie stawiałem sobie to pytanie, niemal za każdym razem, gdy zdarzało mi się napisać i opublikować któryś ze swoich politycznych artykułów. Dlaczego to robię i po co? (...) I nie znalazłem innej, lepszej, bardziej prawdziwej odpowiedzi ponad tę, że piszę, ponieważ określone problemy dotyczą mnie osobiście, narzucają się jako obsesyjne tematy. Piszę, ponieważ pragnę te problemy wzbogacić o jakąś inną możliwość ich roztrząsania, odmienną od tych, z którymi się spotykam. Piszę w odpowiedzi na realne inspiracje, a więc z dokładnej takich samych pobudek, jakie skłaniają mnie do pisanja wszystkiego, co piszę w ogóle²¹.

Jednak w tym samym fragmencie znajduje również odbicie owa wyżej wspomniana, a utrwalona przez chorwacką tradycję, świadomość społecznych powinności intelektualisty, choć autor broni się przed uznaniem jej bez zastrzeżeń. Prezentuje więc to społeczne zobowiązanie niejako w „perspektywie odwróconej”, jako efekt osobistego zaangażowania, a nie „pretensjonalnej” wiary w jego publiczny skutek, nie odrzucając go wszakże w sposób radykalny:

Byłoby postawą bardziej niż pretensjonalną i sprzeciwiałoby się mojej naturze, gdybym choć na chwilę uległ pokusie próżności i uwierzył w to, że swoimi tekstami mogę w sposób istotny wpłynąć na czytelników i dzięki temu dorzucić niewielki choćby kamyczek do tego, co jest mi najdroższe na świecie, a mianowicie do tej budowli, jaką jest niezawisłe państwo chorwackie i wolny naród żyjący w tym państwie²².

Rola „autorytetu intelektualnego” jest bowiem – wbrew zastrzeżeniom Jelečića – żywo obecna w świadomości społecznej. Stanowi ona jeden z ważniejszych wzorców, składających się na model chorwackiej autoidentyfikacji jako **narodu kultury i cywilizacji**, przeciwstawianego otaczającemu go **żywiolowi barbarzyństwa**. Właśnie **brak kultury**, a także wynikająca stąd wrogość barbarzyńców wobec **cywilizacji**; przywództwo **plemiennego watażki (hajduka)**²³, nie zaś **intelektualnego i moralnego autorytetu**, są podstawowym wzor-

²⁰ Wiceprezydent Republiki Chorwacji w pierwszym okresie jej istnienia.

²¹ Jelečić, s. 5.

²² Ibidem.

²³ Funkcjonowaniu tego ostatniego wzorca we współczesnych mediach i życiu społecznym poświęcona jest wnikliwa i rzetelna książka Ivo Žanicia *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995 godine*, Zagreb 1998, w której sam spis wykorzystanych materiałów prasowych, fonograficznych i audiowi-

cem negatywnym, wobec którego Chorwaci określają swoją tożsamość. Współczesna kultura chorwacka – co stanowi znamienne *novum* w odniesieniu do jej dziewiętnastowiecznych, idyllicznych prefiguracji i antyurbanistycznego nastawienia – widzi samą siebie przede wszystkim jako **kulturę miasta**, któremu nadaje się znaczenia **domu**, **polis**, **żywej istoty**, swoistego „uosobienia” **domoviny** (ojczyzny). Miasto (w przeciwieństwie do jego dziewiętnastowiecznych obrazów) nosi w niej znamiona ładu i moralnej wyższości. Jest w istocie synonimem **kultury jako takiej**. Kultury tym cenniejszej, że trwa ona w stałym zagrożeniu chaosem otaczającej ją **bałkańskiej nie-** czy też **anty-kultury**.

Jest to jedno z podstawowych i głęboko zakorzenionych wyobrażeń, właściwie nieustannie aktualizowanych we współczesnym dyskursie patriotycznym. Również w wybranych przez nas tekstach jest ono bardzo silnie obecne. Ograniczymy się zatem do zaprezentowania najbardziej charakterystycznych przykładów jego „tłumaczenia” na konkretne obrazy, struktury retoryczne czy typy argumentacji. Szczególnie wdzięcznym materiałem ilustracyjnym są w tym przypadku teksty poetyckie i eseistyczne, po nie więc sięgniemy w pierwszej kolejności.

Mile Pešorda, w krótkiej prozie poetyckiej zatytułowanej *Vukovarski coup de grâce. Komentarz do pewnej fotografii w piśmie „Liberation”*, tak oto konkretyzuje ową fundamentalną opozycję:

Ciężkim młotem **na miasto** uderzyli **barbarzyńcy** wschodni: sierp i młot, cyrylica, śmierdząca śliwowica. Spójrz kobieto, co za okropność, uczeń jakiś ulicą zrujnowanego Vukovaru idzie z trzema palcami prawej ręki wzniesionymi wysoko do nieba. »Serbski znak zwycięstwa«, mówi niedouczonego francuski korespondent nawet o tych trzech dziecięcych palcach. A ty czujesz trwogę zdobywcy, którego całkiem porzuciły bogi. I pytasz się, czy to dziecko z tornistrem na plecach (ta ciemna otchłań na szpaltach »Liberation«) wniesie do swej siedziby, pomiędzy rodziców i zakonników, kłębek serbskich jadowitych węży? (...) Cios łaski **zabójcom miast i mostów**²⁴ zadało **miasto**, Medjugorje (...), głagolica, łacinka matczyzna modlitwa. I twoja chusteczka, Veroniko, którą machasz do mnie w niewiadomą przyszłość²⁵.

Przykład ten wart jest szerszego komentarza, ponieważ na organizującą go podstawową opozycję **miasto – barbarzyńcy/zabójcy miast** nakładają się tu liczne opozycje dodatkowe, o bardzo podobnej wartości pragmatycznej, lecz odmiennie zakorzenionej w przestrzeni tradycji. Przede wszystkim jest to przeciwstawienie barbarzyńskiemu, komunistycznemu i bestialnemu Wschodowi – łacińskiego, chrześcijańskiego i humanistycznego Zachodu:

cyrylica – głagolica²⁶ i **łacinka**;

zualnych oraz książkowych antologii ludowej literatury ustnej obejmuje ponad 10 stron (397–409).

²⁴ **Miast**, czyli tego, co **jest** kulturą, a także **mostów**, czyli tego, co może i powinno **łączyć** (kultury, miasta, ludzi).

²⁵ *Stamać – Kordowicz*, s. 87, nota o autorze – op.cit., s. 154.

²⁶ Głagolica jest pismem **lepszym**, ponieważ zachowali ją tylko Chorwaci: najstarszym pismem słowiańskim, stworzonym według tradycji legendarnej na przełomie IV/V wieku przez

sierp i młot (barbarzyńca, którego) porzuciły **bogi Medjugorje**;
śmierdząca śliwowica (implicytne, ale oczywiste) **aromatyczne wino**²⁷;
klębek jadowitych węży **matczyna modlitwa**.

Ten zespół obrazów aktualizuje historyczną mitologię **Przedmurza**, z wszelkimi jej podstawowymi konotacjami, doskonale znanymi również i polskiemu czytelnikowi. Zarazem jednak – wzbogaca ją najzupełniej współczesnymi znaczeniami i odniesieniami, które w języku polityki wyrażane są za pomocą wyraźnie zatracających nowomową konstruktów typu **jugofaszyzm** czy **wielkoserbski nacjonalizm**.

Niemal każdy detal tekstu Mile Pešordy podporządkowany jest przedstawionym tutaj zasadom: poczynając od tytułowego wyrażenia *coup de grâce*, przyswojonego przez „całą kulturalną Europę”, aż po pointę, w której ów tytułowy cios miłosierdzia okazuje się tożsamy z miłosierdziem pojętym najdosłowniej, czyli prawdziwie po chrześcijańsku (= katolicku), symbolizowanym przez „łacinę matczyną modlitwę” (do Matki królującej) w „mieście, Medjugorju”²⁸ oraz przez „chusteczkę Veroniki” – tej współczesnej i tej dawnej, wynagrodzonej tak hojnie za swoją zdolność do okazania miłosierdzia. To jest najgłębsza, najbardziej prawdziwa obrona **miasta** (Vukovaru, Chorwacji) przed **ciężkim młotem** barbarzyńców.

Antologia *W tej strasznej chwili*, to – mówiąc słowami jednego z jej autorów – „Posąg Miasta”²⁹ – „strażnika chorwackich kresów”³⁰. To ono, przede wszystkim w obrazach Vukovaru i Dubrownika, jest jej prawdziwym bohaterem. I jest to reakcja autentyczna, często bardzo osobista, wywołana przeżyciem realnej tragedii. Jednak ten lament nad Miastem – które „bitwę o piękno toczy” jako „olbrzym przebudzony (...) historią, sztandarem okryty”³¹, którego „kryształową twarz liże płomień”³², które „stałe świeci/Przed wrotami Lewantu/Przed bezduszną zachłannością Bizancjum”³³, które „modli się wzniesionymi rękoma

św. Hieronima (*Jeronima, Jerolima*), jednego z ojców Kościoła zachodniochrześcijańskiego, zwanego w chorwackiej tradycji Chorwatem lub Dalmatinem; obszerniej przedstawia tę kwestię J. Rapacka, zob. *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit., s. 68–70.

²⁷ Więcej na ten temat zob. M. Dąbrowska-Partyka, *Dom w świetle opozycji natura/kultura – formy przestrzeni artystycznej* [w:] tejże, *Świadectwa i mistyfikacje*, op.cit., s. 103–117.

²⁸ Co jest niezupełnie zgodne z rzeczywistością, ponieważ Medjugorje to maleńka, o raczej wiejskim charakterze, miejscowość w rejonie Mostaru, która rozrasta się i zmienia swój charakter dzięki odwiedzającym ją pielgrzymom z całego świata.

²⁹ A. Stamać, *Ostatnie poranki* [w:] *Stamać – Kordowicz*, s. 134; w wierszu jest to określenie posągu św. Błażeja, patrona Dubrownika, rozbitego podczas serbskiego ostrzału w 1991 roku.

³⁰ A. Stamać i I. Sanader, *Przedmowa do pierwszego wydania*, op.cit., s. 11.

³¹ A. Stamać, *Burzą nam Dubrovnik*, op.cit., s. 102.

³² T. Podrug, *Dubrowniku, znowu*, op.cit., s. 92.

³³ M. Peakić-Mikuljan, *List do Dubrovnika*, op.cit., s. 81.

katedry”³⁴ – stanowi zarazem istotną manifestację języka podstawowych, integrujących wartości wspólnoty. O tym, że jedną z nich stało się współcześnie **miasto**, dobitnie świadczą przykłady zaczerpnięte również z tekstów zupełnie innego typu.

Działacz franciszkańskiego ruchu na rzecz pokoju i ochrony środowiska, o. Bože Vuleta, w swej książce *Proszę mnie nie zapomnieć. Obrazy i symbole wojennych cieni* – w odmiennej tonacji i odwołując się do nieco innego obszaru tradycji – również wielokrotnie powraca do symbolu **miasta**, którego sercem i znakiem jego najgłębszej tożsamości jest **zvonik** (dzwonnica), zwana też z włoska **kampanilą**³⁵. To ona organizuje przestrzeń miasta w harmonijną całość **duchową**, poddaną Najwyższemu Ładowi i Opiece. I właśnie dlatego wszystko, co wokół niej się skupia, jest przedmiotem najbardziej zaciekleń ataków:

Obrazy z telewizyjnych ekranów napelniały grozą każdą komórkę naszej duszy i ciała: zmasakrowani ludzie (...), powalone **dzwonnice**, »niegdyś łączniki ziemi i nieba«, a dzisiaj »wyprostowane we własnym już tylko imieniu«, jak powiedział poeta Mrkonjić; **kościół** z powalonymi krzyżami, posagami i ołtarzami skupione w wymownej ciszy, która modlitwy wznoszone przez wieki, ofiary składane przez pokolenia, unosi w niebo do Boga; ruiny **klasztorów i szkół** zdają się wyschniętymi źródłami, które przez stulecia poiły ludzkie dusze; szpitale stoją rozbite niczym cmentarze po trzęsieniu ziemi. Myśl, że coś takiego może się zdarzyć również i mojemu **miastu**, obezwładniała mnie całkowicie. I nie był to brak współczucia z ludźmi z innych **miast Chorwacji**; wspólne są nasze świętości, ale to **miasto** jest »moje« w sposób osobliwy. Jeśli mi zburzą **dzwonnice** Sinjskiej Pani, coś będzie mi pomagało wznosić głowę ku niebu. Jeśli mi zburzą te **spokojne dachy**, na co popatrzę ze staromiejskiego wzgórza. Jeśli nam zniszczą tę **miłość** i to **piękno**, to jak zdołamy wyleczyć swoje rany³⁶.

Źródła owej zaciekleń, z jaką wróg niszczy chorwackie miasta, tkwią – jak twierdzi wielu, mniej pokojowo od Bože Vulety nastawionych autorów – w samej naturze: zarówno (ludzkiej) Chorwatów i chorwackiego **domu – miasta – domoviny** (ojczyzny), jak i (zwierzęcej) nieprzyjaciół, którzy ich zaatakowali. W charakterystyce tych ostatnich szczególnie celuje Dubravko Horvatić. W książce zatytułowanej *Imię zła*, w której zresztą nie oszczędza również i „wroga wewnętrznego”, możemy między innymi przeczytać:

³⁴ I. Golub, *Ręce katedry*, op.cit., s. 38.

³⁵ *Kampanila* jest charakterystycznym słowem, ale i stałym, rzeczywistym elementem pejzażu nadadriatyckich miast, najsilniej identyfikowanych z kulturą łańską i śródziemnomorską, a zarazem charakteryzujących się największym przywiązaniem do swoich lokalnych, małych ojczyzn. Na przełomie XIX i XX w., młodzi patrioci chorwaccy – „chorwaccy i jugosłowiańscy nacjonaliści” – nawoływali do tego, aby przekuć dalmatyński **kampanilizam** w prawdziwie *hrvatski i jugoslavenski patriotizam*. Dla nas ten neologizm jest przede wszystkim świadectwem zakorzenienia w świadomości społecznej owego symbolu, łączonego w sposób oczywisty również i ze świątynią katolicką (w opozycji do cerkwi czy meczetu).

³⁶ Vuleta, s. 11.

Może jednak, w spuściźnie Borgesa, odnajdą się kiedyś teksty, które przygotowywał do jakiegoś nowego wydania „Podręcznika zoologii fantastycznej”, a pośród nich także i tekst, który mógłby wyglądać następująco:

Czetnicy³⁷. **Istoty czlekoksztaltne**, bardzo agresywne, które z pozoru żyją na sposób ludzki, w rodzinach, wioskach i miastach, wykonując **zajęcia podobne do ludzkich** i dlatego wielu uważa ich za prawdziwych ludzi. Czetnik jest jednak w istocie doktorem Jekylllem i Mr. Hydem **Balkanów**: do sąsiadów, wśród których żyje, a którzy nie wiedzą, kim jest, odnosi się serdecznie, nader przyjaźnie, aż do chwili otrzymania od swoich wodzów tajnego rozkazu, który wzywa go do **ataku na znieńawidzony przezeń rodzaj ludzki**, celem rabunku jego mienia i zajęcia jak największego terytorium dla **własnego gatunku**³⁸. Swoje ofiary dręczy, gwałci i żarzyna na osobliwie okrutne sposoby, których uczy się na specjalnych szkoleniach. Ruszając na wyprawę **przeciwko ludziom**, czetnicy zmieniają swój wygląd: zapuszczają włosy i brody, oczy nabiegają im krwią, a powieki puchną. Ze względu na to, że widywano czetników, którzy piją ludzką krew, uczeni z uniwersytetu Yale wiążą ich z wampirami z pobliskiej Transylwanii i *Vlaški*³⁹, tym bardziej że wielu spośród nich nosi nazwiska bardzo podobne do nazwisk znanych wampirów z tego terenu. **Metafizyczne, szatańskie pochodzenie** czetników potwierdzają, klęcząc na wszystko, nieliczni, którzy przeżyli niewolę u nich i wbrew swojej woli, z ukrycia obserwowali ich odrażające obrzędy. Chorwaci, do których kraju wdzierają się oni zza Driny i Dunaju, twierdzą natomiast, że pierwsi czetnicy byli **pomiotem wilka i dzikiej świni**⁴⁰ oraz że po matce odziedziczyli **podstępność**, natomiast po ojcu **morderczą, rzeźnicką naturę**. Jeśli nawet pominąć potężną nienawiść Chorwatów **do czetników, którzy są Serbami**, to jednak **pozostaje faktem**, że średniowieczna Serbia miała w swym herbie głowę wilka, podczas gdy w herbie dziś już zapomnianej Tribaliji, tj. północnowschodniej Serbii i północnozachodniej Bułgarii, widnieje głowa dzikiej świni przebita strzałą. Ci badacze czetnictwa, którzy kierują się wierzeniami Chorwatów na temat pochodzenia czetników, skłonni są uznać, iż oznacza to, że **po ich sparzeniu się wilk zarznął mityczną łochę**.

³⁷ Czetnicy to nie tylko nazwa o historycznym znaczeniu, znanym również polskiemu czytelnikowi, współcześnie reanimowana i rehabilitowana, ze wszystkimi historycznymi obciążeniami, przez skrajnych nacjonalistów serbskich, ale i określenie bardzo często stosowane przez nacjonalistów chorwackich do **ogółu Serbów**, a więc przypisujące jego negatywny potencjał całemu narodowi, z czym mamy zresztą do czynienia właśnie w omawianym tutaj tekście.

³⁸ W oryginale – *pasmina*, słowo aktualizujące postać Ante Starčevicia (1823–1896) i jego głośnie antyserbskie określenie *pasmina slavoserbska* – czyli *gatunek/rasa* Chorwatów o skłonnościach niewolniczych (*slavo* = łac. *sclavus* – *Slavus* + *Serb* = *niewolnik bez tożsamości*), czyli mówiąc najzwyczajniej – zwolenników jugosławizmu.

³⁹ *Vlaška* – hist. Wołoszczyzna, współcześnie – pogardliwe określenie Serbii (analogicznie *Vlah* – Serb, w znaczeniu „pastuch”, człowiek nieucywilizowany, które to znaczenie jest z kolei wynikiem skomplikowanych historycznych migracji i stosunków etnicznych w rejonie Balkanu). Na ten temat zob. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit., s. 193–196.

⁴⁰ Na temat chtonicznej i „antykulturowej” symboliki wilka i świni zob. P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd znaczenie*, Warszawa–Wrocław 1998 oraz K. Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II: *Kultura duchowa*, cz. 1 i 2, Warszawa 1967.

Sir Winston Churchill napisał, że czetnicy, **wierni sojusznicy Mussoliniego i Hitlera**⁴¹, byli **najbrudniejszym** wojskiem drugiej wojny światowej. To jego zdanie odnosi się nie tyle do niskiego poziomu ich potrzeb i nawyków higienicznych, co raczej do ich wyjątkowo ohydnych zbrodni.

Hasło o czetniku do „Podręcznika zoologii fantastycznej”, którego Borges być może wcale nie napisał, ale które mógłby napisać, byłoby, oczywiście, bardziej sugestywne od powyższego fragmentu, niewątpliwie napisane z większą wyobraźnią, ale pytam się, czy takie hasło nie mogłoby komuś uzmysłowić faktu, że **czetnik jest istotą niewątpliwie rzeczywistą**, a nie wymyśloną, choć z całą pewnością należy **do obszaru zainteresowań zoologii fantastycznej**⁴².

Zdecydowaliśmy się tutaj na zaprezentowanie aż tak obszernego cytatu, ponieważ stanowi on znakomitą egzemplifikację zarówno podstawowych, tradycyjnych składników **bestialnego** obrazu wroga, jak i najbardziej rozpowszechnionych sposobów ich wykorzystywania. Nie są one bynajmniej wynalazkiem współczesnych. Nieprzyjacielskie „bestiarium” odnajdujemy już w barokowych i romantycznych poematach przedstawiających walki z Turkami czy Tatarami, ponadto – jest to ten typ retoryki konfliktu, na który nigdy nie było monopolu ani w dawnym, ani we współczesnym świecie. Podobnie jak teraz, tak i wtedy – odczłowieczenie wroga służyło podniesieniu bojowego ducha, utwierdzało zbiorowość w przekonaniu o własnej wyższości i racjach, mobilizowało do czynu, neutralizowało ewentualne skrupuły jednostek. Wyzwisko zawsze towarzyszyło i zapewne towarzyszyć będzie wojennemu uniesieniu, a sytuacja zagrożenia – stymulowała i stymuluje te wyobrażenia wspólnoty, które nakazują jej określać swoją tożsamość poprzez kontrast do jak najczarniejszego obrazu nieprzyjaciela. Sporządzony przez Horvaticia portret czetnika mieści się całkowicie w ramach powyżej przedstawionych reguł.

Zwróćmy jednak uwagę na nieoczekiwany chwyt, towarzyszący ich zastosowaniu w teście Horvaticia. Gra polegająca na „postmodernistycznym” odwołaniu się do twórczości Borgesa, i to nie tylko poprzez wymienienie jego nazwiska, ale i poprzez sięgnięcie po charakterystyczną dlań technikę literacką, umieszcza niejako tekst Horvaticia „w literackim cudzysłowie” (zapewne z myślą o czytelniku bardziej wybrednym). Odbiorca, dla którego nieważne są takie subtelności, odnajdzie natomiast w owym „haśle do *Podręcznika zoologii fantastycznej*” po prostu opis rzeczywistych zbrodni, katalog własnych zadawanych uprzedzeń i dobitny wyraz negatywnych emocji, związanych z przywołaną sytuacją „odwiecznego” i współczesnego konfliktu. I jeszcze jedno należałoby tu podkreślić: wybrana konwencja umożliwia zarazem bezpośrednie sięgnięcie do narodowego „słownika mitologicznego”, powodując jego bardzo dobitną aktualizację. Dzięki temu w tekście literacko „(po)nowoczesnym” istotę przekazu stanowi sygnał typu: „wszyscy wiemy, że są to symbole **prawdziwego**

⁴¹ Istotnym, implikowanym aspektem tej sekwencji tekstu jest odparcie podstawowego stereotypu **serbskiej** propagandy nacjonalistycznej: „wszyscy Chorwaci to **ustasze – wierni sojusznicy Mussoliniego i Hitlera**”.

⁴² *Horvatić*, s. 125–127.

stanu rzeczy”⁴³, czyli: „niezależnie od stopnia wykształcenia i wynikających stąd zahamowań lub preferencji, doskonale zdajemy sobie sprawę, że to starcie jest **rzeczywistym** konfliktem destrukcyjnego **zwierzęcego instynktu** ze światem **wartości ludzkich**”.

To ostatnie stwierdzenie nie jest oczywiście opisem realnego przebiegu lektury w każdym pojedynczym przypadku. Zakreśla natomiast pożądaną „horyzont lektury”, wyraźnie zaprogramowany w tekście, czyli rekonstruuje coś, co można by nazwać ramą modalną jego implikowanych znaczeń.

Z aktualizacją zespołu symboli określonych tutaj hasłem **miasto – dom – domovina** spotykamy się również w innym tekście Dubravka Horvaticia, zatytułowanym *Dom*⁴⁴, na który powoływałam się już przy innej okazji⁴⁵. Jednak ze względu na jego wyjątkową wartość ilustracyjną, przywołam go tutaj raz jeszcze:

Słowa każdy przeżywa inaczej (...) dla mnie słowo *kuća* (dom) jest synekdochą zewnątrzności, materialności, zaś słowo *dom* (dom) – wewnątrzności, pierwiastka duchowego. Lecz i słowo *dom* (...) posiada niewątpliwie również swój wymiar konkretny: dzisiaj wiemy, że obrona *domoviny* (ojczyzny) zaczyna się od obrony własnego *domu*. Nasz *dom* jest dzisiaj po części zajęty przez obcych, po części zburzony, po części opuszczony. (...) W ciągu ostatnich miesięcy odwiedziłem chorwackie pola walki (i...) moje uczucia były doprawdy sprzeczne: z jednej strony podziw dla niezłomnych obrońców Chorwacji, których *domami* są teraz ziemianki i okopy na północy *Domoviny*, a na jej południu – potężne kamienne schrony, z drugiej zaś – smutek i gorycz w obliczu zburzonych chorwackich *kući*, które przestały być *domami*, bo nikt już w nich nie mieszka, nie przydaje im swego ducha, nie wypełnia ich nim. Oglądałem dachy czetnickiego *legla* (gniazda, najczęściej – gniazda żmij), dachy czetnickiej *jazbiny* (nory dzikiego zwierzęcia) i patrzyłem na nie z odrazą, tak jak ze wstrętem ogląda się szczurzy pomiot. A z bólem wchodziłem do zburzonych chorwackich *domów* tam, gdzie *kuće* wciąż jeszcze stały, bo kamień (...) opiera się minom i pociskom wroga. (...) Zburzone są, opuszczone *domy* *człowiecze*, ale i *domy* *Pańskie*, jak długa i szeroka jest *domovina*. W obliczu zburzonych *kući*, w obliczu wczorajszych *domów* musimy przysiąc, że znowu staną się one *domami* wypełnionymi duchem i sensem. Powtórzmy starą chorwacką przysięgę: na *wieczny mój dom*.

Niezwykle istotnym symboliczno-pragmatycznym aspektem tego tekstu jest ścisła dyferencjacja świata ludzkiego i zwierzęcego oraz wartości duchowych i materialnych. Świat ludzki, wsparty transcendentnym autorytetem (*domy* czło-

⁴³ Funkcję wzmocnienia tej podstawowej wymowy tekstu spełnia również „opinia Sir Winstona Churchilla”, której rzeczywistego istnienia i brzmienia czytelnik tekstu „postmodernistycznego” naturalnie sprawdzać nie będzie, natomiast czytelnik nieświadomy konwencji najprawdopodobniej uzna ją za „historycznie udokumentowaną opinię europejskiego autorytetu” (rozstrzyganie o „faktograficznym” rzeczywistym statusie wypowiedzi Churchilla nie jest oczywiście celem naszych rozważań).

⁴⁴ Horvatić, s. 42–44; słowa zaznaczone kursywą zachowuję w brzmieniu chorwackim, dodając w nawiasie ich polskie odpowiedniki, aby zobrazować konsekwencję semantyczno-pragmatyczną autora.

⁴⁵ Zob. *Dom w świetle opozycji natura/kultura. Formy przestrzeni artystycznej* [w:] *Świadectwa i mistyfikacje* op.cit., s. 103–116.

wieczu i *domy* Pańskie stają się jednością dzięki ewangelicznemu epitetowi), opiera się niszczyielskiej sile wypełniającej z węzowych gniazd i zwierzęcych nor. Zniszczone *kuće* znów staną się *domami*, tak jak dziś są nimi ziemianki i okopy, dzięki duchowi chorwackiej *domoviny*, którego nie zdoła unicestwić prymitywna, wyłącznie materialna przemoc wrogich mu bestii. Chorwacka *domovina* jest bowiem poszerzeniem duchowej przestrzeni chorwackiego *domu*, tej zaś duchowym fundamentem jest transcendentna przestrzeń *domu wiecznego*.

Sposób, czy też kontekst, w jakim autor odwołuje się do owego wymiaru transcendencji, może budzić zasadnicze opory. Nie zmienia to jednak faktu, że w symbolicznym słowniku współczesnej kultury chorwackiej dawne hasło Eugena Kvaternika **Bóg i Chorwaci** odgrywa ogromną rolę, co uzasadnia jego obecność również i w tekstach nastawionych na zupełnie inną funkcję aniżeli szerzenie chrześcijańskich wartości.

Jedność realnego duchowego świata Chorwatów z transcendentnym światem **prawdziwie chrześcijańskich** (czyli katolickich) wartości podkreślana jest przy najbardziej nieoczekiwanych okazjach i we wszystkich właściwie typach tekstów: od religijno-patriotycznej poezji, aż do tekstów naukowych czy propagandowych.

Specjalnie istotną rolę spełnia tu, w oczywisty sposób powiązana z symboliką **domu**, postać Opiekunki Chorwatów – Matki Boskiej z Sinja, a zwłaszcza Orędowniczki Pokoju z Medjugorja, czyli z miejsc bezpośrednio zagrożonych działaniami wojennymi. Mniej obecna wydaje się cudowna Madonna z podzagrzebskiego miasteczka Marija Bistrica, której kult odgrywał chyba największą rolę w czasach programowo ateistycznej i antykościelnej Jugosławii. Jednak niezależnie od wszelkich mniej lub bardziej drobiazgowych rozróżnień Matka Boska, od zarania dziejów, sprawuje z woli Opatrzności czułą, macierzyńską opiekę nad losami Chorwatów. Charakterystyczną egzemplifikację owej syntezy wzorców ludowej pobożności z patriotyczną gorliwością odnajdujemy w liryce ks. Josipa Lončara, autora siedmiu tomów poetyckich i proboszcza w miejscowości Novska. Oto przykład zaczerpnięty z cyklu *Chorwacki miłosierny Samarytanin*, opublikowanego w tomie *Chorwackie świtanie dla legendy*:

Jaką matkę dać wszystkiemu temu? / Kogo, kogo matką swoją zwać? / Kto Chorwatów ma się stać rodzicą? / Chorwatka? / ludzki stwór zwyczajny, / śmiertelnica?

Dla Chorwacji pełnią – nieśmiertelność! / Wiecznie winna trwać i rodzić, / zaś kolebkę jej kołysać / jedynej matce uchodzi.

Nieśmiertelna, / Niebiańska Dziewica, / dla Chorwatów i Chorwatek / od zarania z Bożego Zamysłu / Chrysturodzica, / Bogurodzica, / przy Chorwatach trwała.

Oto ona w Salonie⁴⁶ / oto ona na tarczy, / oto ona na żaglu, / oto ona w kościołach, / i w chorwackich kolebkach! / Wszędzie, wszędzie Maryja!⁴⁷

⁴⁶ Salona, dziś Solin – starożytny port ilirski, potem grecki i rzymski, zniszczony przez najazd słowiańsko-awarski; uciekinierzy z Salony dali początek Splitowi, miastu zbudowanemu na ruinach pałacu Dioklecjana, które odziedziczyło starożytne i wczesnochrześcijańskie tradycje Salony; zob. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit., s. 157–158.

⁴⁷ Lončar, s. 36.

Drugim, równie częstym symbolem religijnym odnoszonym do zbiorowego losu Chorwatów jest obraz **Niewinnej Męki**, która w końcu przyniesie/przyniosła narodowe odkupienie. Ten odnowiony mesjanizm bezpośrednio łączy się zarówno z całą symboliką **Przedmurza**⁴⁸, jak i z rozbudowaną autokreacją Chorwatów jako **pierwszych chrześcijan „na Bałkanie”**⁴⁹ oraz Chorwacji jako **pierwszego uznanego przez Europę królestwa** w tym regionie.

Radosna i dobrowolna przemiana pogańskich „dzieci Słońca” w gorliwych chrześcijan, dokonana na długo przed misją świętych Cyryla i Metodego, „papieska” (niepotwierdzona) koronacja króla Tomislava (925 r.) oraz (historyczna) koronacja i akt poddania się papieskiej jurysdykcji króla Zvonimira (1075)⁵⁰ stanowią legendarno-historyczne kamienie węgielne tej autokreacji.

Aktualizacja najdawniejszej, przez wieki zapomnianej, legendy o „dzieciach Słońca”, które przybyły nad Adriatyk z krainy zimna i mroku, jest stosunkowo świeżej daty (XIX w.), zaś miejsce, z którego przybyli Chorwaci, bywa określane rozmaicie, w zależności od koncepcji chorwackiej etnogenezy przyjmowanej przez konkretnego autora⁵¹. W przypadku przeznaczonej dla dzieci książki Milki Ticy *Dzieci Słońca. Legendy o Chorwatach* miejscem, z którego wyruszyły chorwackie plemiona pod wodzą pięciu braci i dwu siostr, jest właśnie owa bliżej nieokreślona kraina, na którą spadła klęska zimna i mroku, od której odwróciło się Słońce, nakazując jednak swym dzieciom, ustami najmłodszej z rodzeństwa siostry – wieszczki Bugi, wędrowkę do chorwackiej Ziemi Obiecanej. Jest to wędrowka trudna i wymagająca ofiar; ostatnią – z własnego życia – składa ukochana przez wszystkich Buga, dziewicza kapłanka i poetka. Chorwaci zastają w kraju dla siebie przeznaczonym lud chrześcijański, którego król

⁴⁸ W jej obrębie odnajdujemy również i motyw **niewdzięczności/zdrady Europy**, doskonale nam znany i funkcjonujący bardzo podobnie jak w tradycji polskiej. Jest on bardzo często używany do opisu postawy „Europy” podczas niedawnej wojny w Chorwacji oraz w Bośni i Hercegowinie, a także sytuacji Chorwatów po drugiej wojnie światowej, nie mówiąc już o epokach wcześniejszych. Ten drugi zakres jego użycia jest nieco bardziej skomplikowany, o czym będzie mowa w dalszym ciągu niniejszego tekstu.

⁴⁹ Jest to chyba jedyny pozytywny kontekst, w którym pojawia się **Balkan**, choć często towarzyszy mu zastrzeżenie, że **ten** (chorwacki) **Balkan** właściwie **nie jest Bałkanem**. Również w tekstach krytycznych wobec aktualnej chorwackiej polityki **Balkan** rzadko ma sens neutralny, natomiast często opierają one swoją konstrukcję retoryczną na chwycie „ze względu na te (krytykowane) zjawiska/sytuacje **jesteśmy** Bałkanem”; zob. D. Rihtman-Augustin, *Junaci i klijenti*, „Erasmus”, r. 1996, nr 16, s. 54–61, te same autorki *Zašto i otkad se grozimo Balkana*, „Erasmus”, r. 1997, nr 19, s. 27–35; D. Ugrešić, *Kultura laži. Antipolitički eseji*, Zagreb 1996, s. 80: „Narody teraz już byleż Jugosławii (...) dokonują spóźnionej (po dziesięciu latach) egzekucji widma swojego komunizmu. **Balkańska** nekrofiliska namietność do wykopywania starych kości (i zakopywania nowych!) nie oszczędza nikogo (...)”.

⁵⁰ Na temat funkcjonowania tej postaci we współczesnej polityce propagandowej zob. I. Žanić, *Zvonimir na remontu*, „Erasmus”, r. 1996, nr 15, s. 56–62.

⁵¹ Jedną z najnowszych jest teza o irańskim pochodzeniu Chorwatów, pełniącą funkcję podobną, jak teza o celtyckim pochodzeniu Czechów; niestety jej bliższa charakterystyka nie mieści się w ramach niniejszego tekstu.

od razu zauważa ich nadzwyczajne cnoty i zawiera z nimi przymierze, pomimo że są poganami. Ale pozostają nimi niedługo, ponieważ już wkrótce po tym wydarzeniu syn wodza Chorwatów, powodowany odwzajemnioną miłością do córki miejscowego władcy, postanawia wraz ze swym ludem przyjąć chrześcijaństwo, które będzie odąd wyznawał, za radosnym przyzwoleniem swego ludu i swego dawnego boga:

A przed kościołem, przez radosną cizbę, przebijała się Gorka, żona Dobromira. Z głębokiego glinianego dzbanka, niczym nosicielka wody wiadro ze studni, wyciągała złote ziarna pszenicy, która dojrzała na brzegach wielkiej wody i obsypywała nimi młodych. Jej głos dosięgał najwyższych szczytów Mosoru:

Jasny Swantewicie, podaruj naszemu Pordze i jego Vidzie, naszym dzieciom Słońca, synów i córki. Podaruj im, Dobry Boże, szczęście i długie życie tutaj w tym domu Słońca, tutaj, w tej pięknej naszej Chorwacji.

Podaruj im, Swantewicie, dobrobyt. Podaruj im obfitość. Podaruj... Podaruj... krzyżeli Chorwaci.

Z błaganiami pogan jednoczyły się modlitwy chrześcijan. W przemieszanym gwarze można było usłyszeć:

Święty Józefie, patronie rodziny, podaruj, orędowniku nasz, naszym dzieciom Borisławowi – Pordze i żonie jego Vidzie harmonię, miłość i spokój.

A ponad wszystkimi dźwięczało:

O, dzieci Słońca, dzieci moje, **ja, wasz bóg Swantewit, doprowadziłem was oto do nowych źródeł**. Dziś pierwszy z was podarował siebie nowemu światłu świata. **Sam wybrał**. Odchodzę teraz w pokój na świtogórskie wyżyny – i Stary Wit zaśmiał się zadowolony, zatrzęsł górami i zniknął w błękicie nieba.

A ze szczytu Biokova rozległo się:

Jam jest światłością świata. Kto we mnie wierzy, żyć będzie na wieki...

Wszyscy zebrani widzieli.

Dwaj bogowie światła dotknęli się najwspanialszymi promieniami swego blasku. **Stopili się w jedność wieczności**, a wody Cetiny pod Dinarą płynęły **spokojnie**⁵².

Wizja owego przymierza ludzi, a zwłaszcza bogów, nie jest, jak widać, nadmiernie ortodoksyjna. Ale tym łatwiej uchwycić na jej przykładzie te elementy „religijnego” wizerunku Chorwatów, które pełnią istotną rolę w ich współczesnym, zwłaszcza propagandowym, autoportrecie. Od zarania swych dziejów są oni narodem mężnym i ofiarnym, lecz nastawionym wybitnie pokojowo, niezmiennie trwającym przy „słonecznej” stronie rzeczywistości, spragnionym wszelkiego rodzaju Światła. Jakakolwiek agresywność nie leży w ich naturze: jeżeli zdobywają, to tylko przez miłość i dla miłości. Pragną jedynie spokojnego życia na ziemi przyobiecanej im przez Swantewita i pobłogosławionej przez Chrystusa. Ich kobiecość jest czuła, mądra i ofiarna – kocha, lecz, prorokuje, błogosławi, dobrowolnie oddaje swe życie, gdy wymaga tego szczęście narodu. Ich męskość jest rozważna, opiekuńcza, odpowiedzialna, słowem – mężna, w starożytnym rozumieniu tej cnoty; brzydzi się gwałtem, brutalnością, nie lęka się zmiany, nie odrzuca nauki.

⁵² *Tica*, s. 131.

Chorwaci w tej książeczce – zadedykowanej „z miłością (chorwackim dzieciom – MDP) wygnanym przez czetników ze swoich ciepłych domów”⁵³ – są ludźmi, którym obce jest wszelkie zło. Nie zdarzają się pośród nich zawiści i zwady, pragną jedynie zgody pomiędzy sobą i przyjaźni ze światem⁵⁴. Tę baśniową społeczność, która przetrwała w „matczyńskich opowieściach z dawnych czasów”⁵⁵, ale i w rzeczywistości „ciepłych chorwackich domów”⁵⁶, zło może zaatakować **tylko z zewnątrz**.

Chorwacja i Chorwaci nie ponoszą więc żadnej odpowiedzialności za **krzywdy** doznane w toku swoich dziejów ani też za to, że po raz kolejny padli ofiarą wewnętrznej zdrady *petokolonaša* i *jugonostalgicara* (członków piątej kolumny i „jugonostalgików”) oraz zewnętrznej agresji *jugofašista* i *velikosrpske/četničke pasmine čovjekolikih bića* („jugofaszystów” i wielkoserbskiego/czetnickiego gatunku istot człokształtnych)⁵⁷.

Opisany tu model konfrontacji **kultury z barbarzyństwem**, inaczej: **Słońca-Baranka z bałkańskim wilkiem-komunistą**, przeniknął nawet do języka nauk humanistycznych, a przynajmniej do pewnej ilości tekstów, które roszczą sobie pretensje do takiego miana. W bardzo skądinąd ciekawym i dowodzącym dużej kompetencji studium Dražena Katunaricia *Powrót barbarogeniusza. Stosunek wyobraźni i rzeczywistości w obrębie ruchu literackiego zwanego zenityzmem*⁵⁸ ten rodzaj wyobraźni zdominował rzeczywistość naukowego wywodu.

⁵³ Tica, s. 133.

⁵⁴ Nieobecny w tej książce motyw narodowej niezgody, jako przyczyny wszystkich historycznych klęsk narodu, towarzyszy w chorwackiej tradycji wspomnianej już postaci króla Zvonimira, otoczonej legendą ukształtowaną przez: „opowieść o tragicznej śmierci króla, która pojawiła się po raz pierwszy w chorwackiej redakcji *Latopisu popa Dukljanina z Baru* (XIV lub XV w.). Wedle tego anonimowego autora, dobry król Zvonimir, za czułych rządów panował powszechny dostatek, ład i sprawiedliwość zwołał wielkie zgromadzenie koło Kninu (Knin był rezydencją Zvonimira), aby na prośbę cesarza i papieża poprowadzić Chorwatów na wyprawę krzyżową. Niechętni wyprawie *niewierni Chorwaci* zbuntowali się i zabili króla. Ten, umierając, rzucił na nich klątwę, aby nigdy więcej nie mieli *władcy swego języka*. Po śmierci Zvonimira, król węgierski najechał na ziemie chorwackie i zawiązał nimi”. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit., s. 200.

⁵⁵ Tica, s. 133.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Określenia przytoczone w brzmieniu oryginalnym są charakterystyczne dla agresywnych tekstów propagandowych i naturalnie nie używa ich autorka *Dzieci Słońca*. Jednak zaproponowany przez nią autoportret, przyswojony w odpowiednio wczesnym okresie życia, wzmaga podatność na epitety tego drugiego rodzaju. Ponadto – ani przez chwilę nie powinniśmy zapominać, że wszystkie te typy tekstów istnieją w obiegu społecznym **symultanicznie**, zaś o wiele bardziej wpływowy język oficjalnych mediów jest w dużej mierze (a tym bardziej był podczas bezpośredniego konfliktu) niemal tożsamy z językiem agresywnej propagandy.

⁵⁸ Zenityzm był swoistym konglomeratem ekspresjonizmu, futuryzmu i dadaizmu, którego program stworzył serbski pisarz Ljubomir Micić. Propagowało go pismo „Zenit” (stąd nazwa), ukazujące się Zagrzebiu, a następnie w Belgradzie w latach dwudziestych dwudziestego wieku.

Prawdą jest, że język i program Ljubomira Micicia same się proszą o takie ich potraktowanie. Micić powołał do życia postać bałkańskiego barbarogeniusza, który zgwałci, zdepcze i w ten sposób odnowi starą, zgniłą Europę, zalawszy ją uprzednio krwią, wytoczoną przez tegoż Barbarogeniusza sprzymierzonego z Czerwoną Żmiją Rewolucji. Wieścił walkę Wschodu z Zachodem, krwawy pojedynek kultur, i naturalnie – pożar Paryża, w którym następnie osiadł i umarł w zapomnieniu. Był swoistym „odkryciem” początku lat osiemdziesiątych, kiedy to zarówno serbscy, jak i chorwaccy literaturoznawcy i historycy sztuki rekonstruowali swoją najnowszą tradycję, wzbogacając ją o tzw. historyczną (późnoludową) awangardę. Ponieważ „Zenit” początkowo wychodził w Zagrzebiu, a następnie w Belgradzie, a sam Micić próbował nawiązać kontakty nawet z krakowską „Zwrotnicą”, nie mówiąc już o bardziej znanych pismach i postaciach, więc „zenityści” doskonale nadawali się na bohaterów tej historycznoliterackiej rekonstrukcji.

Jednak Dražen Katunarić dostrzega w samym zenityzmie, a zwłaszcza w jego „reanimacji” i rewaloryzacji sprzed kilkunastu lat – przede wszystkim powrotną falę **bałkańskiego barbarzyństwa** i wielkoserbskiego **szowinizmu**, której prawdziwego charakteru i niesionego przez nią niebezpieczeństwa prawie nikt wówczas nie potrafił, a przede wszystkim **nie chciał** rozpoznać:

Tak oto Micić wkroczył w przestrzeń publiczną⁵⁹, ale minie jeszcze sporo czasu, zanim jego, i nie tylko jego hasła zostaną wprowadzone w życie; zanim zenityzm, opisany jako „ekspansja barbarzyńskiej siły nagiego człowieka”, przekroczy granicę słów i jakimś czarodziejskim sposobem przeniesie się do świata fizycznego. Jeszcze było za wcześnie, to wszystko było jeszcze badaniem granic swobody, stosunku sił, rozmiaru ewentualnego wyzwania. Należało przygotować grunt dla słów, które dopiero zakiełkują w powodzi euforii. Właśnie dlatego awangarda przychodzi – przed!

Jakkolwiek „mroczny, demoniczny i szowinistyczny” (...) nie byłby barbarogeniusz, najważniejsze było to, aby powrócił, aby znów zaczął istnieć, z towarzyszeniem jak najgłośniejszych dzwonów i fanfar. (...) I to jego belgradzkie istnienie, powrót do rzeczywistości (...) były właściwie – gdy popatrzymy na to dzisiaj, z bardziej odległej perspektywy – autentycznym wyrazem uwalniania się skrzepniętych sił tamtego okresu, o wiele poważniejszym od jakiegokolwiek taniej prowokacji. Bo wraz z barbarogeniuszem powracała serbskość jako idol, powracał mit o narodzie wybranym przez Boga, zaufanie do własnej rdzenności i mesjanicznej siły, ale i głęboko zakorzeniona odraza do hulaszczej, zgniłej i obcej Europy. (...)

Zupełnie inaczej wyglądał powrót barbarogeniusza do Zagrzebia, z którego niesławnie wywędrował w odległym 1923 roku. Co poniektórzy obawiali się (...), że ta wystawa, urągająca inteligencji Zagrzebian, mogłaby otworzyć stare rany z czasów, gdy Micić szydził z tej „imponującej barowej spluwaczki”, wykpiwając sławetną „papugowatość” chorwackiej kultury. (...) Tymczasem Zagrzeb nie okazał niezadowolenia. Oporu także nie. (...) Zagrzeb był wówczas dotknięty komunistyczną amnezją (i nie chciał sobie przy-

⁵⁹ Chodzi o wystawę „*Zenit*” i *avangarda 20-tih godina*, którą zaprezentowano w Belgradzie w lutym i marcu 1983 roku, a w Zagrzebiu w kwietniu tegoż roku.

pomnieć wszystkich zenitystycznych kampanii przeciwko chorwackim literatom i politykom)⁶⁰.

Jak widać, chrześcijański wymiar chorwackości nie został w tym akurat tekście zaktualizowany. Zamiast niego pojawiają się jednak motywy **naiwności i komunistycznej amnezji**. Należałoby je odczytać – zresztą w zgodzie z wielokrotnie wyeksplikowaną intencją autora – jako chorwacką niezdolność do przypisania komukolwiek nieczystych intencji lub złych zamiarów, a także – jako zaniedbanie narodowego interesu na skutek, wspartych psychiczną i realną przemocą, **komunistycznych** (serbskich) **manipulacji** chorwacką tradycją i tożsamością⁶¹. Swoje tezy autor obudowuje wieloma argumentami „tekstologicznymi” i socjologicznymi, którym – pojedynczo – nie sposób odmówić rzetelności:

Atmosfera rozpalonych namiętności (z procesem sądowym włącznie), ostrych ataków i płomiennej obrony, przebudzenia *beogradske čršije*⁶², rodzi się wokół tej wystawy, i to, jak się wydaje, **wbrew intencjom jej twórców i znawców** problemu. Ci ostatni pragnęli zapewne przytłumić, a nawet pominąć polityczne znaczenie wystawy. Choć przedstawili Ljubomira Micicia raczej jako kolekcjonera awangardowej sztuki (...), aniżeli jako przywódcę ruchu, artystę oraz ideologa zenityzmu, to jednak osiągnęli coś wręcz przeciwnego: obdarzyli go w ten sposób obecnością niezwykle wyzywającą, czyli tym bardziej niszczycielską i nieodpartą. Społeczny odbiór tej wystawy opiera się na klasycznym *qui pro quo*, tak rozpowszechnionym w systemach totalitarnych⁶³.

Czasopismo *Zenit*, które nigdy nie kryło swojego ścisłego związku z ideałami rewolucji październikowej w Rosji (...), które za cel stawiało sobie zburzenie wstrętnej mu europejskiej kultury mieszczańskiej, spotkało się po upływie połowy stulecia z wściekłym atakiem (...) ze strony komunistów właśnie, i to w kraju zrealizowanej utopii. (...) negatywne stanowisko partii, jak to zwykle bywa, jedynie podgrzało nastroje i zainteresowanie publiczności czasopismem *Zenit*, zadenucjonowanym „nacionalizmem” (twórców wystawy – MDP), osobą i twórczością Ljubomira Micicia.

W zupełnie innym, proroczym, duchu wypowiedział się Bogdan Bogdanović⁶⁴, który jako sens tej wystawy odsłonił powrót idei wielkoserbskiej tylnymi drzwiami, w przebraniu i opakowaniu awangardowej sztuki. Przewartościowanie zenityzmu, które się w na-

⁶⁰ Katunarić, s. 46–47.

⁶¹ Która – co stanowi implikację oczywistą – zawsze była (za wyjątkiem grupy renegatów) **antykomunistyczna i antybarbarzyńska**.

⁶² Wyrażenie *beogradska čaršija* oznacza dosłownie „belgradzkie targowisko, dzielnicę handlową”, przenośnie – „belgradzkie mieszczaństwo, opinię publiczną”, natomiast jego sens kolokwialny odpowiada dokładnie treści polskiego wyrażenia „Warszawka”, odniesionej naturalnie do realiów serbskich (także bośniackich, ponieważ słowo *čaršija* jest turcyzmem, znanym ewentualnie polskiemu czytelnikowi z niektórych przekładów dzieł Ivo Andrića).

⁶³ W przypisie autora: „Albo, jak powiada A. Flaker, «Doszło do paradoksu: pismo głoszące pochwałę bałkańskiego prymitywizmu zostało zamknięte z powodu »komunistycznej propagandy« »[w:] *Nomadi ljepote*, 624, Zagreb 1988, s. 194”.

⁶⁴ Serbski intelektualista, znana postać demokratycznej, antynacjonalistycznej opozycji.

stępsztwie tej ekspozycji dokonało, nie mogło być we wczesnej epoce post-titowskiej aż tak przypadkowe, aby można było po prostu pominąć jego polityczny kontekst⁶⁵.

Z powyższym wywodem można się zgodzić. Natomiast poczynione przez autora uogólnienia są wyraźnie oparte na wizji **nacjonalistyczno-komunistycznego**, wielkoserbskiego, **antychorwackiego spisku**. Trudno bez zastrzeżeń zaakceptować traktowanie zenityzmu jako programu politycznego, prezentowanie go jako przemyślanej syntezy nacjonalizmu i komunizmu, a zenitystycznych tekstów – jako *exemplum* totalitarnej **nowomowy**. Trudno do końca uwierzyć w demoniczność roli, jaką odegrał jego „powrót” w dalszym dramatycznym rozwoju wydarzeń. Postawienie dadaistycznych enuncjacji Micicia w szeregu takich tekstów, jak powieści Danki Popovicia *Księga o Milutinie* czy Vuka Draškovicia *Nóż*, obok utworów i rozlicznych wypowiedzi Dobricy Ćosicia, a wreszcie – obok *Memorandum Serbskiej Akademii Nauk*, wydaje się mimo wszystko nieporozumieniem. Jest ono wynikiem głębokiego przekonania autora, że:

(...) w słowach, takich jak: zenit – nacja – klasa, zawarta jest wiara w to, że ich nieustanne powtarzanie nada im cielesność. Dlatego niosą one groźbę przemocy. (...) We wszystkich **sztukach totalitarnych** rzeczywistość nie ma innego zadania ponad to, by bez oporu podporządkować się fikcji. (...)

W zenityzmie Micicia spotkały się obie totalitarne ideologie, które wyrażały się poprzez sztukę. (...)

Dopiero dzisiaj możemy sobie uświadomić **duchowo-historyczny sukces i znaczenie zenityzmu**, po tym, jak nabrał powagi, po tym, jak mesjanistyczne ideały wojowniczego ducha barbarogeniusza wcieliły się w **wojenną rzeczywistość serbskiego nacjonalizmu**. Przez niego zostało posiane ziarno owej przyszłości, która jest dzisiaj teraźniejszością, czego pragniemy dowieść w niniejszym studium⁶⁶.

Podobna wizja chorwacko-serbskiej historii dwudziestego stulecia, eksplikowana w dużej mierze językiem symboli **religijno-politycznych**, znalazła wyraz w tomie *Iskra w Bleiburgu*, zawierającym wystąpienia z sympozjum poświęconego wydarzeniom, które Chorwaci często porównują ze zbrodnią katyńską. Jednak bardziej adekwatnym punktem odniesienia wydaje się w tym przypadku dramat opisany w *Kontrze* Józefa Mackiewicza. Chodzi bowiem o wydanie wojskom Tity, w maju 1945 roku, oddziałów Niezawisłego Państwa Chorwackiego, które schroniły się w Austrii i poddały Anglikom. Wydano je wraz z wieloma cywilnymi uciekinierami. Część z nich zlikwidowano na miejscu, resztę pognano do obozów i więzień, głównie w północnej i centralnej Serbii. Ich drogę naznaczyło wiele ofiar, których liczbę trudno ustalić⁶⁷. Była to jedna z najstaranniej ukrywanych i najbardziej niesławnych kart w dziejach powojen-

⁶⁵ *Katunarić*, s. 42–43, podkr. MDP.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 70–71, kursywa autora, podkr. MDP.

⁶⁷ Nie podajemy tu żadnych danych, ponieważ jednym z istotnych momentów „wojny medialnej”, która poprzedzała i podsycala wojnę rzeczywistą, była manipulacja trudno weryfikowalnymi liczbami. Nierzadko przekształcała się ona w gorszącą licytację ofiar, nieliczni badacze próbowali ustalić materialną prawdę, jednak trudno w tej chwili mówić o jakichś ostatecznych i miarodajnych rozstrzygnięciach tej kwestii.

nej Jugosławii⁶⁸. W sposób bezwzględny zastosowano tu zasadę zbiorowej odpowiedzialności za krwawe porachunki wojenne pomiędzy ustaszami, czetnikami i komunistami.

Tych kilka zdań pełni rolę koniecznego wprowadzenia, ponieważ – jak można przypuszczać – wydarzenia te są większości polskich czytelników nieznane. Ponadto – mają one swój aktualny i bardzo skomplikowany wymiar. W wielu wypadkach przyjmują rolę bodźca, uruchamiającego psychologiczne mechanizmy stłumienia i wyparcia, działające na skalę społeczną. Ponieważ jednym z najważniejszych środków propagandy komunistycznej, represjonującej ambicje narodowe w imię przysłowiowego *bratstva i jedinstva* (braterstwa i jedności) narodów Jugosławii, było nieustanne manipulowanie „nacionalistycznym zagrożeniem”; ponieważ synonimem tego niebezpieczeństwa uczyniono ustaszy i czetników; ponieważ agresywna, nacionalistyczna propaganda serbska końca lat osiemdziesiątych na pierwszy plan wysuwała konieczność rewanżu za *ustaška klanja srpskoga življa/naroda* (ustaszowskie rzezie serbskiej ludności/narodu) – to znaczna część chorwackiego społeczeństwa zapragnęła uwierzyć, że na Chorwatach nie ciąży żadne historyczne winy. Zbiorowy autoportret „narodu kultury, pokoju i chrześcijańskiego miłosierdzia” bardzo ten proces ułatwił. Reakcje obronne stworzyły podatny grunt dla rehabilitacji kolaboracyjnego, ale „własnego” państwa, jego przywódców i jego polityki.

Jednak okrutne mordy dokonywane pod hasłami ruchu ustaszowskiego rzeczywiście miały miejsce, a eksterminacyjna polityka wobec Żydów i Serbów jest faktem dowiedzionym. Jego wymowy w żaden sposób nie łagodzi oryginalna propozycja pierwszego prezydenta Chorwacji i profesora historii Franja Tudjmana, aby na terenie obozu zagłady w Jasenovcu wzniesić „wspólny pomnik dla wszystkich ofiar drugiej wojny światowej”. Nie na wiele również się zdają misterne propagandowe wywody dowodzące, że Serbowie ginęli „jako komunistów”, czyli przestępcy polityczni, a więc o żadnej polityce eksterminacji narodu nie może być mowy.

Masowe morderstwo w Bleiburgu i usłana ciałami ofiar droga ich powrotu do „jugosłowiańskiej ojczyzny” zaczęły więc w wielu środowiskach spełniać rolę kompensacyjną. Przyczyniła się do tego wcześniejsza działalność chorwackiej diaspory, zwłaszcza w Argentynie, na rzecz upublicznienia tej ponurej tajemnicy oraz integracja owej diaspory z młodym państwem chorwackim. Prawda o Bleiburgu stała się nie tylko zapisaniem „białej plamy” w chorwackiej historii, ale i remedium na „czarne karty” narodowych dziejów:

Całościowy serbski stosunek do Chorwatów od chwili zjednoczenia w 1918 roku mógł każdemu choć trochę myślącemu człowiekowi podsunąć wyobrażenie miesiąca maja 1945 roku. **A Bleiburg jest wyobrażeniem roku 1991.** Biorąc pod uwagę liczbę zamordowanych w Bleiburgu, a także i to, że ogólna liczba ofiar, które zginęły w obozach oraz w trakcie deportacji na terytorium dzisiejszej Chorwacji (oprócz Bleiburga – JM) wynosi 59 639 (Franjo Tudjman, *Bezdroża*, Nakladni zavod Matice Hrvatske, s. 56–57, Zagreb,

⁶⁸ O analogicznym losie Słoweńców bardzo wcześniej odważył się przemówić wybitny poeta Edvard Kocbek; zob. J. Sławińska, *Poetycka kosmogonia Edvarda Kocbeka*, Kraków 1993.

1989), trzeba sobie postawić proste pytanie: **za co Chorwaci przepraszają już od 50 lat?** Wróg ustukrotnił liczbę swoich ofiar i tymi fałszywymi danymi macha przed nosem całego świata, bijąc we wszystkie dzwony i już od 50 lat denuncjując Chorwatów jako naród o „wrodzonych” *genocidnih* (ludobójczych) skłonnościach⁶⁹.

Oto charakterystyczne tytuły referatów naukowych wygłoszonych na tym symposium: *Srpski genocid nad Hrvatima* (Serbskie **ludobójstwo** na Chorwatach); *Odlazak neporaženih* (Odejście **niezwycięzonych**); *Bleiburg – najveće povijesno stratište hrvatskog naroda* (Bleiburg – największe **historyczne miejsce kaźni narodu chorwackiego**); *Žrtve oko Bleiburga i na križnom putu* (Ofiary w okolicach Bleiburga i **na drodze krzyżowej**). Ich autorzy⁷⁰, powołując się na dane historyczne i statystyczne, na „ obiektywne prawa ewolucji społecznej”, posługując się metodami dokumentacji i pojęciową aparaturą nauk społecznych, w sferze wniosków, a co ważniejsze – w sferze retoryczno-językowej nie wychodzą w istocie poza (autoterapeutyczną)⁷¹ konkluzję zawartą w poetyckiej prozie Zlatka Tomićicia, opublikowanej w tymże tomie:

To miejsce, gdzie jednego dnia zginęła **największa liczba naszego narodu**⁷², gdziekolwiek i kiedykolwiek przedtem nie ginął, (...) to miejsce jest wielkim **ołtarzem ofiarnym**, z którego płynęła **krew za naszego Boga – Boga Chorwatów**, by napelniło się jego serce miłosierdziem i **aby ofiary nasze przyjął jako rękojmię naszego państwa – świętej boskiej społeczności**, tak jak ją widział Ante Starčević⁷³ – i jako rękojmię wybaczenia swojemu narodowi, który **blądził, ale ginął zawsze niewinny i sprawiedliwy** przed Bogiem.

Miejsca naszej zagłady – (...) – to nasze **ofiarnie ołtarze**, z których wznosi się **święty dym**, drażniący oblicze Boga, wyciskający **łzy Jego** i przywołujący Jego nieskończone **miłosierdzie**. On nie zapomina łez naszych i naszego bólu.

Dlatego to miejsce, przestrzeń największej **kaźni Chorwatów w historii**, wydaje się tak **niewinne**, tak **czyste**. To **duch nasz uświęcony** zapanował nad nim i **przeniknął je swą dziewiczą i nieskalaną pięknoscią**.

To jest miejsce **niewinności i nowego przymierza wiecznego narodu Chorwatów z jego Bogiem**.

My nie tylko jesteśmy narodem, za który umarł **jego Bóg**, my jesteśmy narodem, który **ginął za swojego Boga**, narodem, który **swą cudowną krwią pomnożył Jego boski majestat**. I tak oto **wzniósł On nas do Siebie** jako **swój lud wybrany**, jako **swoje ukochane dziecię**.

On wie najlepiej, **kogo umiłował**⁷⁴.

⁶⁹ J. Marević, *Proslov* [w:] *Bleiburg*, s. 11.

⁷⁰ Są nimi (w kolejności wymienionych tytułów): I. Gabelica, op.cit., s. 19–30; I. Košutić, op.cit., s. 31–42; N. Kujundžić, op.cit., s. 43–53; V. Žerjavić, op.cit., s. 73–89.

⁷¹ Roztrząsanie zasadności i skuteczności metod tej autoterapii nie jest naszym zadaniem.

⁷² Pozostawiamy tu w przekładzie anakolut (?) obecny w oryginale.

⁷³ Ante Starčević (1823–1896), zwany Ojcem Ojczyzny, twórca radykalnego programu niepodległościowego i Partii Prawa, której zawołaniem było stworzone przez Kvaternika hasło *Bog i Hrvati*; negował istnienie narodu serbskiego, przyszłe narodowe państwo Chorwatów widział jako Wielką Chorwację (południowa Słowiańszczyzna oprócz Bułgarii), zob. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit., s. 170–176.

⁷⁴ *Bleiburg*, s. 140–141.

Wydaje się, że obszerniejsze komentowanie tego cytatu obrażałoby inteligencję i językowo-stylistyczną kompetencję czytelnika, dlatego też poprzestajemy na podkreśleniu w tekście wyrażen najbardziej charakterystycznych dla narodowej retoryki tego typu.

Jej eskalację stanowi już klasyczna nowomowa, przystosowana do potrzeb dyskursu nacjonalistycznego, której przykłady rozsiane są po tekstach najrozmaitszego typu, a najbardziej udane jej wytwory przeniknęły do języka ogólnego. Są to przede wszystkim złożenia typu *jugofašizam*, *jugoboljševizam*, *jugonostalgiya/jugonostalgičr*, których podstawowe znaczenie skupia się w częście *jugo-*. Ich konotacje są zdecydowanie obelżywe, zaś one same zajęły w istocie (na zasadzie odwróconej symetrii) miejsca zarezerwowane w czasach komunistycznej Jugosławii dla *nacionalizmu*, *imperializmu* oraz *klasnog/unutrašnjeg neprijatelja* (wroga klasowego/wewnętrznego). Zgodna z najważniejszymi wyznacznikami nowomowy jest znaczeniowa płynność tych neologizmów (w aspekcie stosunku znak – desygnat/denotat) oraz towarzysząca jej rytualność sposobów użycia. Pierwsze dwa leksemy określają na ogół wroga zewnętrznego, zwykle Serba, ale bywa nim również *muhamedanac*⁷⁵, o ile występuje przeciwko Chorwatom lub odwołuje się do jakichkolwiek jugosłowiańskich tradycji. Ostatni – jest zasadniczo określeniem wroga wewnętrznego, *petokolonaša* (członka piątej kolumny), który z niedostateczną gorliwością dokonuje narodowych obrzędów albo wręcz odmawia swojego w nich udziału⁷⁶.

Obiektem podobnych operacji stało się również, przez wiele lat neutralne – na ile pozwalało na to jego znaczenie – łacińskie zapożyczenie *genocid* (ludobójstwo), od którego utworzono całą rodzinę silnie nacechowanych wyrazów pokrewnych: *etnocid*, *kulturocid*, *memoricid*⁷⁷. Ta płodność znaczeniowa przyswojonego łacynizmu wydaje się zastanawiająca w konfrontacji z odnowionym puryzmem językowym, który nie tylko *domoljubljem* zastępuje, niegdyś „jugosłowiański”, łacynizm – *patriotizam*, ale również proponuje Chorwatom, by nie latali *avionom*, lecz *zrakoplovom* (powietrzopływem), ważne wiadomości przekazywali nie *telegramom*, lecz *brzojavom* (szybkopławem), a rozmawiali nie *preko telefona*, tylko posłużyli się w tym celu *brzoglasom* (szybkogłosem)⁷⁸. Być może *sprski genocid*, *kulturocid* i *memoricid* narodziły się jako „europej-

⁷⁵ Jest to obelżywe określenie muzułmanina w opozycji do neutralnego – *musliman*.

⁷⁶ Na przykład *poznata petokolonašica* (znana *petokolonašica*) Rada Iveković, wymieniona z nazwiska, a także niewymieniona z nazwiska, lecz przywołana aluzją do swego najbardziej znanego utworu, *Dubravka Ugrešić*; zob. *Horvatić*, s. 237–241.

⁷⁷ Odpowiednio – etnobójstwo, kulturobójstwo, pamięciobójstwo; zob. *Genocidom do istrebljenja. Srpski zločini* (Przez ludobójstwo do zagłady. Serbskie zbrodnie), op.cit.

⁷⁸ Bože Vuleta w tekście zatytułowanym *Przyjdźcie na chleb i wino*, który opowiada o próbie nawiązania kontaktu z serbskimi oficerami i wyjaśnia: „Dla określenia wojska jugosłowiańskiego, w odróżnieniu od chorwackiego, używam terminu *armija*, zamiast słowa *časnik* (oficer) – słowa *oficir*, zamiast słowa *zrakoplov* – słowa *avion*”.

ska” replika, chorwackiego *narodu*, chorwackiej *kultury* i chorwackiej *pamięci* (*tradycji*) na barbarzyńskie, „wsiowe”, bałkańskie określenie *ustaška klanja*?⁷⁹

„Dziewiczą i nieskalaną piękność swego uświęconego ducha” naród winien osiągnąć nie tylko w obrębie języka, ale i we wszystkich innych sferach swojego życia. To samodoskonalenie wymaga jednak rachunku sumienia i gotowości do poświęceń. Franciszkanin, o. Stanko Duje Mijić wzywa Chorwację do spotkania z samą sobą, nie odwołując się jednak do symboliki zaprezentowanego powyżej katolicyzmu ludowo-narodowego, lecz sięgając po język jego współczesnych elit intelektualnych, czyli po słownik chrześcijańskiego personalizmu:

Zburzona i zmasakrowana Chorwacja, wraz ze swym poniżonym i wygnanym narodem, zdaje się powracać do życia i jest na najlepszej drodze do spotkania z samą sobą. W tym spotkaniu ze sobą, już niemal wszyscy spostrzegli i zrozumieli, czym były „wczorajsze” czasy i życie. Wielu umiało nadać sens „dzisiejszym” wydarzeniom i aktualnemu stanowi rzeczy, lecz niektórych wciąż jeszcze dręczy beznadziejność, wynikająca stąd, że został naruszony ich „spokój, nawyki oraz image”, że muszą przejść przez „czyścić” i przez wiele wyrzeczeń. Wielu uspionych i ukołysanych „wczorajszym snem i spokojem” **deprymuje i głęboko rani los osieroconych dzieci**, zburzone miasta i wsie, nieprzerwany potok **nieszczęśliwych uchodźców**. A nie przeszkadzał im nie tak dawny los chorwackich mężów i *rodoljubów*⁸⁰, przez całe dziesięciolecia „masakrowanych”, fizycznie i duchowo, narodowo i kulturalnie. Oskarżają demokratyczne wybory, demokratyczną władzę i samego prezydenta Republiki. Lamentują nad tym, co pozostało już za nami tak daleko, że nigdy nie powróci. Wspominają dni „pełnych mis w ziemi egipskiej” i nazbyt ciężka jest dla nich ta męcząca wędrówka „przez pustynię”, która prowadzi do „ziemi obiecanej” – do demokratycznej, wolnej i niezależnej Chorwacji. Są to „*individualčine*”⁸¹ i kolektywiści, materialisci i hedoniści, których głęboko rani proces **dojrzewania do tego, aby stać się osobą**, podobnie jak proces dojrzewania do wolnego i niezależnego państwa. **Bez ofiar i wyrzeczenia się siebie w żadnym razie nie można stać się osobą. Bez ofiar i krwi w żadnym razie nie można osiągnąć politycznej wolności narodu i jego państwa.** Sto, dwieście, milion chorwackich żywotów nie jest wart tyle, ile warte są chorwacka wolność i niezależność. Tego mięczaki i delikatnisie, egoiści i kolektywiści, zrozumieć nie potrafią, ponieważ żyją tylko własnym życiem, tylko swoim czasem, ponieważ tylko im ma być „dobrze”. To są falsyfikaty ludzi, życia i czasu. Tacy nie myślą o przyszłości, nie ogarniają nawet pojęcia przyszłości uniwersalnej, a coś dopiero mówić o pojęciu wieczności i życia wiecznego. Nie rozmyślają o tym, że również po nich żyć będą ich potomkowie, którym powinni stworzyć lepsze i szczęśliwsze życie, dla których –

⁷⁹ Dosl. – ustaszowskie rzezie; jednak słowo *klanje* o wiele silniej aniżeli polska *rzeź*, która coraz bardziej przybiera odcień metaforycznego, podniosłego znaczenia, kojarzy się z czynnością zabijania (zarzynania) zwierząt. Opozycja *klati* (zabijać zwierzę) *ubijati* (zabijać człowieka) jest wyraźna i konsekwentna.

⁸⁰ *Rodoljub* – dosl. „ktoś, kto kocha swój ród” – patriota (narodu), analogicznie *domoljub* – ktoś, kto kocha swój *dom* /*domovinę* – patriota (ojczyzny).

⁸¹ *Individualčina* – augmentativum od *individualista*; neologizm utworzony za pomocą przyrostka, kojarzącego się z językiem serbskiego folkloru, ze słowami typu *hajdučina* (hajduk nad hajduki), *junačina* (junak nad junaki). Tak więc *individualčina* to niemal z definicji, *srbofil* (serbofil), a co najmniej – właściwy bohater negatywny tego chorwackiego „rachunku sumienia”, czyli – *jugonostalgicar*.

w zgodzie z ludzką i Boską zasadą etyki i moralności – winni znosić cierpienia i wyrzeczenia, przelewać krew i ginąć – po to, aby potomnym żyło się lepiej⁸².

To bardzo osobliwa wizja personalizmu jako filozofii osoby ludzkiej, osobliwa również jako wizja jej powinności wobec Innych i wobec Boga. Sięgając po fundamentalny symbol tej filozofii, autor zakreśla taki obszar zobowiązań, w którym osoba staje się pozbawioną twarzy, jedną ze stu, dwustu albo i miliona „ofiar krwi”, składanych na ołtarzu „politycznej wolności narodu i jego państwa”. Zobowiązań, w świetle których ludzie dostrzegający **twarze** innych są „falszyfikatami ludzi, mięczakami, egoistami i kolektywistami” zarazem. Czy jest to nowe oblicze **narodu wybranego**, twarz **ofiary** zwycięskiej, która odbywszy swą **krzyżową drogę**, obroniwszy swoje **miasto**, zatriumfowała wreszcie nad **barbarzyńcami**? Jak będą wyglądały jej następne spotkania – ze sobą i z Innymi?

⁸² Mijić, s. 95.

WIARA I NARÓD. SYTUACJA W KRAJACH POSTJUGOSŁOWIAŃSKICH¹

Na soborze watykańskim, który odbył się w 1870 roku, Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), biskup sławońskiego Djakova i duchowy przywódca Chorwackiej Partii Narodowej, należał do gorących przeciwników dogmatu o nieomyślności papieża, motywując swe stanowisko tym, że jego przyjęcie jeszcze bardziej oddali od siebie Serbów i Chorwatów. W roku 1915 (po krótkotrwałym pobycie w niewoli u Włochów) austriacki żołnierz Alojzije Stepinac, późniejszy kardynał i arcybiskup Zagrzebia, beatyfikowany w 1998 roku przez papieża Jana Pawła II, ordynariusz połowy armii Niezawisłego Państwa Chorwackiego w latach 1941–1945, oskarżony przez komunistów o kolaborację i zbrodnie przeciwko narodowi serbskiemu, skazany w 1946 roku na długoletnie ciężkie więzienie, walczył w mundurze armii serbskiej na legendarnym froncie soluńskim.

W roku 1925 serbski orientalista i badacz mistycznych zakonów islamskich, Gligorije-Gliša Elezović pisał:

Zniknęli z naszej ziemi tureccy władcy, ale pozostało na niej wielu muzułmanów, naszych rodaków i nie tylko (...). Prawdziwej serbsko-chorwackiej historii nie sposób badać, pomijając dokumenty tureckie. Wielu faktów z naszego życia nie da się objaśnić bez głębszego zbadania wpływów islamu. (...) *Tekije*, które były nieporównanie bardziej atrakcyjne od meczetów, stanowiły swego rodzaju wyspecjalizowane szkoły dla dorosłych, w których rozmaite sekty, w zasadzie muzułmańskie, kultywowały swoje jawne i tajne obrzędy, a także swoistą, bardzo rozbudowaną literaturę apokryficzną, która następnie szerzyła się

¹ Tytuł tego tekstu jest w swojej pierwszej części cytatem tytułu książki serbskiego badacza tej problematyki, Vladety Jeroticia, *Vera i nacija*, Beograd 1995, z którego spojrzeniem na wzajemne relacje przywołanych pojęć w tradycyjnej i współczesnej kulturze serbskiej nie sposób się nie zgodzić. Ten świadomie użyty cytat odsyła zarazem do ogromnej bibliografii omawianego problemu, intensywnie obecnego we współczesnych kulturach południowosłowiańskich, której nie sposób tu przytaczać, a która stanowi swego rodzaju zbiorowe źródło niniejszego szkicu. Najważniejsze pozycje z tego obszaru badań przywołują autorzy poszczególnych prac zamieszczonych w tomie *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*, L. Suchanek (red.), seria *Prace Komisji Kultury Słowian PAU*, Kraków 2002.

drogą ustnego przekazu i bezspornie oddziaływała także i poza kręgami muzułmańskimi, na prostodusznych i prymitywnych chrześcijan (...) ².

Tekije i znajdujące się w nich *turbety*, grobowce zmarłych derwiszów, stały się – w przeciwieństwie do reprezentujących oficjalny islam meczetów – miejscami kultu nie tylko dla muzułmanów, ale i dla chrześcijan, którzy nie- rzadko wchodząc do *tekiji*, czynili znak krzyża. Świadcstwa tego ponad- czy też międzyreligijnego ludowego kultu przytacza w 1933 roku Tihomir Ostojić w książce *Naš narodni život*:

Do tego *turbetu* (derwisza Isy Dede w Prisztinie – MDP) przybywa wielu ludzi, muzułmanów i chrześcijan, aby się modlić do Boga i złożyć tu swoją ofiarę, zwłaszcza gdy trapi ich jakaś niedola. (...) Chrześcijanie przynoszą tu również i czysto chrześcijańskie przedmioty kultu: metalowe kadzidla z płaskorzeźbami przedstawiającymi Ukrzyżowanie albo wizerunek Bogurodnicy z Dzieciątkiem, małe ikonki ze św. Nikołą, św. Archaniołem lub św. Sawą, ręczniki, na których wyhaftowano krzyże. Na wielkim kawałku czerwonego sukna widziałem przepięknie wyhaftowany krzyż, a pod nim – również wyhaftowany napis: w darze od Darinki Bogičević z Kosowskiej Mitrovicy ³.

W roku 1937 rząd zdominowanego przez Serbów Królestwa Jugosławii, pod naciskiem serbskich demonstrantów, którzy widzieli w nim akt narodowej zdrady, porzucił zamiar ratyfikowania przez senat konkordatu, przyjętego przez *skupštinę* (sejm) jeszcze w roku 1935.

W latach 1941–1945 nowa religia – komunizm – kokietuje swych potencjalnych wyznawców rzekomą tolerancją i hasłami internacjonalizmu, które brzmią szczególnie pociągająco w kontekście absurdałnych rzezi, dokonywanych w imię narodowego interesu, pod sztandarami katolicyzmu, prawosławia, islamu (ale i komunizmu, co skrupulatnie przemilczano przez całe powojenne czterdziestolecie).

W latach pięćdziesiątych okazuje się, że przedwojenna, wielowyznaniowa i wielonarodowa, szarpana konfliktami Jugosławia z dnia na dzień zniknęła z powierzchni ziemi, ustępując (przynajmniej w swym propagandowym obrazie) miejsca idyllicznej republice robotników i chłopów, którzy ostatecznie wyzwolili się z okowów nacjonalistycznego i religijnego przesądu.

Tymczasem już od 1945 roku trwa nierozstrzygnięty do dzisiaj konflikt pomiędzy cerkwią serbską a macedońską, wnikliwie opisany przez Aleksandra Naumowa ⁴, którego przedmiotem jest przywrócenie Cerkwi macedońskiej utraconej w 1767 roku niezawisłości. U podstaw tego sporu legły naturalnie dążenia Macedończyków do uzyskania również i kościelnej afirmacji własnego, odręb-

² G. Elezović, *Derviški redovi muslimanski*, Skoplje 1925, s. 1–2; cyt. za: Lj. Čolić, *Derviški redovi muslimanski. Tekije u Skoplju*, Beograd 1995, s. 5–6.

³ T. Ostojić, *Naš narodni život*, t. VIII, b 1933, s. 43; cyt za: Lj. Čolić, *Derviški redovi...*, op.cit., s. 7.

⁴ A. Naumow, *Współczesna rekonstrukcja macedońskiego procesu historycznego i literackiego* [w:] *Przemiany w świadomości i kulturze narodów Jugosławii po 1991 roku*, J. Kornhauser (red.), Kraków 1999, s. 57–69.

nego bytu narodowego, którego politycznym potwierdzeniem stało się stworzenie Republiki Macedonii w ramach powojennej Jugosławii. Kulminacją tego konfliktu było ogłoszenie autokefalii, przez Narodowy Sobór Cerkwi Macedońskiej, w roku 1967.

Reakcja Cerkwi Serbskiej była zdecydowana. Konferencja biskupów 14–15 września 1967 roku podjęła uchwałę o zerwaniu więzi kanonicznej z MCP, uznając ją za schizmatyczną i obiecując wiernym w Macedonii dalszą własną opiekę kanoniczną. Stanowisko SPC zostało przyjęte do wiadomości przez pozostałe Cerkwie prawosławne, z których żadna dotychczas nie uznała macedońskiej autokefalii⁵.

Konflikt o podobnej strukturze i kolejności wydarzeń rozgrywa się obecnie na terenie Czarnogóry, co dowodnie wskazuje na integralny związek politycznych ambicji narodowych z kwestią kościelnej jurysdykcji, a więc – pośrednio – na daleko posunięty proces polityzacji wewnątrzcerkiewnych sporów i rozłamów.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych dwudziestego wieku rozpoczyna się również proces reglamentowanej restytucji islamu, przyodziejanej w 1971 roku w narodowy kostium jedynej w swoim rodzaju nacji Muzułmanów; proces pośrednio wspierany przez komunistyczną władzę jako przeciwwaga dla narodowej konsolidacji Chorwatów. Krok ten, jak można przypuszczać, spowodowany był obawą władz o to, że ów proces chorwackiej konsolidacji obejmie również bośniacko-hercegowińskich katolików, wśród których odżywają tradycje historycznej franciszkańskiej prowincji z czasów tureckich, znanej pod nazwą *Bosna Argentina*, a jednoczącej w swoich granicach terytoria Bośni, Hercegowiny, Dalmacji oraz tzw. Chorwacji tureckiej⁶.

Od połowy lat osiemdziesiątych niemalą część hierarchii i kleru Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, działając pod hasłami religijnego odrodzenia i powrotu do prawosławnej duchowości, organizując spektakularne uroczystości z masowym udziałem nowo odzyskanych wiernych (wędrowni relikwii kosowskiego bohatera świętego Lazara, uroczyste pogrzeby ofiar ustaszowskich mordów dokonanych podczas drugiej wojny światowej), odegrała – w ostatecznym rozrachunku – niechlubną rolę w podsycaniu nacjonalistycznego ekstremizmu, biorąc aktywny udział w tzw. *dogadjanju naroda* (stawianiu się narodu) i stając się na dobrych kilka lat posłusznym instrumentem *velikosrpskog nacionalkomunizma* (wielkoserbskiego nacjonalizmu).

Odpowiedzią na takie działania Cerkwi serbskiej jest podobna polityczna instrumentalizacja islamu i katolicyzmu, które, po wielu nieudanych próbach pozbawienia ich tej funkcji, po raz kolejny powracają do roli jednego z podstawowych kryteriów przynależności etniczno-kulturowej i ważnego wyznacznika narodowej tożsamości.

Jest rzeczą niezwykle trudną zwięzłe przedstawienie problematyki wzajemnych związków konfesji i poczucia narodowego na tym terenie. Kryterium wyznaniowe było na nim tradycyjnie nader istotnym wyznacznikiem kulturowej

⁵ Ibidem, s. 64–65.

⁶ Zob. J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit.

i narodowej autoidentyfikacji. Zarazem jednak – struktura etniczna tego terytorium, jego kulturowe więzi z bardzo różnymi, konkurencyjnymi, by nie powiedzieć – wrogimi sobie – centrami, regionalny raczej aniżeli ogólnonarodowy charakter tradycji, silna obecność zmitologizowanej historii w obszarze potocznej świadomości, a w ślad za tym – siła i aktualność historycznych, zwłaszcza zaś quasi-historycznych argumentów na rzecz własnej wyjątkowości, „wyspowy” charakter wielu narodowych⁷ enklaw (konceptja *miletu* odziedziczona po imperium osmańskim) – skłaniają do jak największej ostrożności w formułowaniu jednoznacznych diagnoz, a nawet – tylko z pozoru, jak się niezmiennie okazuje – obiektywnych prezentacji.

Rzeczywistość społecznej świadomości jest bowiem dla nas dostępna przede wszystkim poprzez rozmaitego typu teksty, zawsze wyrażające pewne nastawienie aksjologiczne, określone przez jakiś ideologiczny horyzont albo wręcz – propagandowy schemat. Ponadto – odpowiedzialne podejście do podjętej tutaj problematyki wymagałoby szeroko zakrojonych badań interdyscyplinarnych, jednoczących w sobie ujęcia antropologiczno-etnologiczne, socjologiczno-religioznawcze, teologiczno-filozoficzne, politologiczno-historyczne, wreszcie filologiczno-kulturoznawcze. Nie ma przy tym żadnej pewności, że doprowadziłyby one do jakichś w miarę obiektywnych i rzeczywiście miarodajnych rezultatów.

Poprzestaję zatem na bardzo ogólnym i szkicowym zarysie współczesnych relacji pomiędzy konfesją a poczuciem narodowym, pomiędzy organizacją poszczególnych Kościołów i związków wyznaniowych a państwowotwórczymi dążeniami ich narodowo określonych wyznawców. W zarysie tym jednak, jak widać, nie sposób pominąć wątków historycznych, ponieważ stanowią one niezwykle istotny element teraźniejszego wzorca religijnej i narodowej tożsamości.

Podobnie jak na całym terytorium postkomunistycznym, także i na terenie byłej Jugosławii obserwujemy w ciągu ostatnich dwu dekad swoisty renesans religijności, którego jednak nie należy bez zastrzeżeń utożsamiać z autentycznym odrodzeniem chrześcijańskiej czy islamskiej duchowości. Religijna symbolika islamu, prawosławia i katolicyzmu jest bowiem nader często traktowana instrumentalnie, pojmowana jako dogodny język ekspresji dla treści dalekich od ortodoksyjnych prawd poszczególnych religii, a odwoływanie się do niej nie oznacza bynajmniej autentycznej konwersji, prawdziwego poczucia więzi ze światem prawd i praw nadprzyrodzonych.

Punktem wyjścia dla sytuacji dzisiejszej była bardzo wyraźnie antyreligijna i antykościelna polityka komunistycznych władz Jugosławii. Stanowiła ona nie tylko rezultat wcielania w życie wymogów „naukowego ateizmu” czy też bezwzględnej walki o ideologiczny rząd dusz, ale i efekt wcześniejszych dramatycznych doświadczeń polityczno-wojennych. Była mianowicie logicznym następstwem świadomości, że wyznaniowe kryterium tożsamości narodowej jest jednym z najbardziej żywotnych wzorców społecznych, aktualizowanych niemal

⁷ Takiego kwalifikatora używa się we wszystkich niemal współczesnych dyskusjach na tematy etniczno-terytorialne.

automatycznie we wszystkich sytuacjach konfliktowych. Stanowi więc najważniejsze potencjalne źródło zagrożenia dla Jugosławii jako bytu politycznego, którego dalekim celem była homogenizacja jugosłowiańskich *naroda i narodnosti* (narodów i narodowości) na bazie komunistycznej utopii *bratstva i jedinstva* (braterstwa i jedności). Utopii przez wszystkich zainteresowanych uznanej – jak to się okazało wkrótce po śmierci Tity – za próbę zamachu „tych innych” (religijnie i etnicznie) na integralność i autonomiczność własnego bytu narodowego. Swoistym paradoksem, jawnie demaskującym słabość całej tej konstrukcji, było oficjalne powołanie do życia w 1971 roku **narodowości muzułmańskiej** (w spisach ludności pojawia się ona po raz pierwszy w roku 1961 jako „określenie przynależności etnicznej”)⁸, przy równoczesnym bardzo starannym pielęgnowaniu ideologicznego nakazu całkowitej ateizacji społeczeństwa.

Ta konsekwentna polityka ateizacji wyrażała się, między innymi, w konflikcie dóbr kościelnych, dyskryminowaniu kleru i wiernych wszystkich wyznań, zlikwidowaniu świeckich organizacji religijnych, zniesieniu religijnych świąt. Znalazła także wyraz w całym systemie kształcenia, którego treści starannie oczyszczono z wszelkich wątków tradycji, odwołujących się do Pisma Św., do katolickiej i prawosławnej teologii czy obrzędowości, do wskazań Koranu, a nawet do szeroko rozumianej problematyki metafizycznej, sprowadzając w najlepszym razie świadomość religijną do poziomu anachronicznych, traktowanych jako przedmiot etnograficznego opisu, „ludowych wierzeń i obyczajów”.

Najbliższa niemal pełnej realizacji założeń tej antyreligijnej polityki była w okresie powojennym społeczność prawosławna. Serbska Cerkiew Prawosławna, kierująca się w okresie międzywojennym starą zasadą, iż „granice Kościoła ciągną się wzdłuż granic państwa” (sobór z 459 r.), w latach powojennych dźwiga na sobie piętno nosicielki „wielkoserbskiego nacjonalizmu i hegemonizmu”, a zarazem ciężar tradycyjnej zasady diarchii, dodatkowo utrudniającej bardziej aktywny sprzeciw wobec represyjnej polityki komunistycznego państwa. Spowoduje to niemal całkowitą ateizację środowisk wykształconych i znaczny spadek religijności nawet w najbardziej tradycyjnych społecznościach wiejskich⁹.

Inna jest pozycja Kościoła katolickiego, obecnego przede wszystkim w Chorwacji, a mającego swoje oparcie w Rzymie i konsekwentnie przeciwstawiającego się duchowej pustce *samoupravnog socijalizma* (socjalizmu samorządowego), który stwarzając pozory demokracji bezpośredniej, mirażem konsumpcji i relatywnym otwarciem Jugosławii na świat zewnętrzny łagodził represyjność państwa, w istocie policyjnego. Narzędziem tego oporu Kościoła katolickiego było przede wszystkim pielęgnowanie kultu Maryjnego. Jego najważ-

⁸ Zob. Z. Sančević, *Pogled u Bosnu*, Zagreb 1998, s. 88; przypieczętowaniem tego procesu była konstytucja z 1974 r., wprowadzająca znaczną decentralizację władzy i – w opinii wielu analityków – przygotowująca, wbrew intencjom ustawodawcy, niedaleki już rozpad państwa.

⁹ Zob. D. Gil, *Świętosawie a współczesne oblicze kultury duchowej Serbów* [w:] *Przemiany...*, op.cit., s. 11–48.

niejsze ośrodki to: Trsat – obecnie dzielnica Rijeki, gdzie znajduje się ikona, której autorstwo przypisuje się św. Łukaszowi, Sinj – położony w Chorwacji Dalmatyńskiej około trzydziestu kilometrów na północny wschód od Splitu, Marija Bistrica – cel dorocznych pieszych pielgrzymek mieszkańców Zagrzebia, znane już na całym świecie Medjugorje w Hercegowinie, Mostar, któremu patronuje Matka Boska Królowa Pokoju. Tę postawę oporu dodatkowo intensyfikuje wytrwałe przywoływanie obrazu narodu chorwackiego jako tradycyjnie łacińskiego, śródziemnomorskiego, europejskiego i katolickiego. Skutkuje to, jak się nietrudno domyślić, milczącym uznaniem Kościoła za instytucję zagrażającą ideologicznym fundamentom państwa i – po złagodzeniu początkowo bardzo agresywnej postawy państwa wobec Kościoła – nieskończonym ciągiem drobnych z pozoru, lecz nader dokuczliwych szykan, które dotyczą zarówno duchowieństwo, jak i wiernych¹⁰. Kulturowanie praktyk religijnych grozi, na przykład, utratą pracy nie tylko funkcjonariuszom państwowym czy kadrze kierowniczej, ale i szeregowym pracownikom instytucji oświatowych. Pomimo że relacje pomiędzy Kościołem katolickim a państwem (zwłaszcza po śmierci niezłomnego kardynała Stepinca w 1960 r., którego władze nieoczekiwanie pozwoliły pochować w zagrzebskiej katedrze) zaczęły się stopniowo poprawiać, przywrócono, na przykład, do życia niektóre katolickie pisma, zaczęło funkcjonować zagrzebskie wydawnictwo *Kršćanska sadašnjost*, to jednak religia i ludzie z nią związani egzystowali poza przestrzenią życia publicznego, ryzykując w każdej chwili najniebezpieczniejsze ze wszystkich – oskarżenie o chorwacki nacjonalizm. Jednakże laicyzacja i ateizacja wiernych Kościoła katolickiego była daleko mniej posunięta, i to nie tylko ze względów czysto duchowych, religijnych, ale i z powodu bardzo żywego w potocznej świadomości utożsamienia katolicyzmu i chorwackości (legenda św. Hieronima Chorwata jako twórcy głągolicy, zwierzchnictwo papieskie nad średniowieczną dynastią narodową, chrześcijaństwo przyjęte w chwili legendarnego przybycia Chorwatów nad Adriatyk, mit przedmurza, Matka Boska – Królowa Chorwatów)¹¹.

Nowo powstające meczety, które można było wówczas oglądać na całym terytorium Bośni i Hercegowiny, nader często stały puste, stanowiły jednak usankcjonowany przez państwo emblemat kulturowej odrębności tej republiki o najbardziej (obok Wojwodiny) zróżnicowanej strukturze etnicznej, kulturowej i wyznaniowej. Także i tutaj warstwy wykształcone uległy daleko posuniętej laicyzacji, jednak w zatamizowanym narodowościowo środowisku symbolika religijna nabierała szczególnego znaczenia. Jej obecność w oficjalnym krajobrazie umacniała propagandowy obraz Bośni jako prefiguracji przyszłej, prawdziwie zjednoczonej Jugosławii, w której narodowe i kulturowe różnice złożą się na harmonijny, w istocie homogeniczny, obraz jugosłowiańskiego narodu, ucieleśniającego ideę komunistycznego *bratstva i jedinstva*. W połowie lat siedemdziesiątych na terytorium Bośni i Hercegowiny, Kosowa i Metohiji oraz

¹⁰ Problematyce tej poświęcona jest praca A. Borowiec, *Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Chorwacji* [w:] *Przemiany...*, op.cit., s. 49–56.

¹¹ Zob. odpowiednie hasła [w:] J. Rapacka, *Leksykon tradycji chorwackich*, op.cit.

Macedonii działało dziewięć mistycznych zakonów muzułmańskich, zaś w roku 1978 liczba derwiszów na całym terytorium Jugosławii sięgała ponad pięćdziesięciu tysięcy. Jest to informacja o tyle ważna, że bośniacki/jugosłowiański odłam islamu często określano jako zeuropeizowany, prozachodni, wierząc, że kulturowa interferencja, będąca rezultatem sześćsetletniej trudnej koegzystencji, której istotnym czynnikiem była działalność derwiszów, od wieków stwarzająca wśród warstw ludowych swego rodzaju komplementarną przeciwwagę dla aktywności franciszkańskiej, stanowiła istotny czynnik przyszłej pożądanej homogenizacji, niwelującej odwieczne różnice i konflikty.

Mniej więcej od połowy lat osiemdziesiątych obserwujemy, jak to zostało już powiedziane, swoisty renesans mniej lub bardziej autentycznej i uduchowionej religijności, a także niezliczone wręcz próby wprzęgnięcia prawd wiary w służbę wąsko pojętych interesów narodowych. Dotyczy to zarówno wyznawców prawosławia, jak i katolicyzmu oraz islamu (ciekawostką jest tutaj informacja ze stycznia 2001 r., że Albania stała się centrum Kościoła scjentologicznego, co jednak, z drugiej strony, doskonale wpisuje się w syndrom gorączkowego poszukiwania „nowej duchowości”, charakterystyczny dla najbardziej okaleczonych pod tym względem społeczeństw postkomunistycznych. Podobne zjawiska obserwujemy bowiem zarówno na terytorium postsowieckim, jak i, na przykład, w Bułgarii)¹².

Na uboczu tych skomplikowanych relacji pozostaje Słowenia, w której niezaprzeczalne tendencje laicyzacyjne wydają się raczej elementem długofalowego procesu, charakterystycznego dla społeczeństw zachodnioeuropejskich. Słowenci potrafili bodaj częściowo zignorować ateizacyjne zapędy powojennego państwa jugosłowiańskiego (zachowali, na przykład, najważniejsze święta kościelne jako dni nieoficjalnie wolne od pracy), a zarazem w jakiejś mierze przyswoili sobie zachodni model tolerancji wobec światopoglądowych preferencji swoich współobywateli. Historycznie rzecz biorąc, kryterium wyznaniowe właściwie nigdy nie stanowiło podstawowego wyznacznika ich narodowej tożsamości, być może dzięki temu, że stworzenie podstaw swojej kultury narodowej zawdzięczają oni w równej mierze działalności narodowo zorientowanych duchownych protestanckich, jak i katolickich, podjętej w epoce reformacji i oświecenia. Mają również w swojej osiemnasto- i dziewiętnastowiecznej historii doświadczenie polityczno-narodowego klerykalizmu, powszechnie oceniane jako niekorzystne dla przebiegu narodowych dziejów, co może być jednym z powodów ich współczesnej wstrzemięźliwości.

Jak widać już z tego nader zwięzłego zarysu prezentowanej problematyki, terytorium, o którym mowa, stanowi pod tym względem jedno z najciekawszych, ale i najbardziej skomplikowanych w Europie. Strony targających nim konfliktów odwołują się do wyobrażeń i wartości religijnych, nader często jednak czynią to w celach niemal wyłącznie ideologicznych i propagandowych. Można więc wyrazić opinię, a zarazem i nadzieję na to, że stopniowy powrót tych spo-

¹² Zob. *Życie religijne i duchowość współczesnych Słowian*, op.cit.

łeczności do religijności niezinstrumentalizowanej, a więc bardziej autentycznej, stanie się w przyszłości czynnikiem raczej łagodzącym aniżeli zaostrażającym dramatyczne spory, które wciąż jeszcze decydują o mentalnym i politycznym obliczu tej części Europy.

ORIENTACJA PROEUROPEJSKA WE WSPÓŁCZESNEJ MYŚLI NARODOWEJ SERBÓW I CHORWATÓW

Przystępując do rozważania problematyki zasygnalizowanej w tytule, trzeba przede wszystkim zarysować konieczne ograniczenie jej zakresu. Dotyczy ono zarówno samego pojęcia „myśli narodowej”, jak i materiału, do którego będziemy się tutaj odwoływać.

I tak, myśl narodowa nie będzie tu oznaczała ani koherentnych systemów ideologicznych, ani też politycznych programów, lecz mniej lub bardziej usystematyzowaną refleksję poświęconą pojęciu narodu oraz przypisywanym mu treściom i konotacjom. Jako materiał posłużą nam teksty naukowe, publicystyczne i literackie (eseistyka), których autorzy odwołują się do – rozmaicie ujmowanych – wartości europejskich. Powyższe ograniczenie zostało spowodowane, po pierwsze: wielką ilością różnorodnych materiałów, których nie sposób ogarnąć i uporządkować w ramach jednego niewielkiego tekstu, po drugie: ważnością ich **implikowanego** znaczenia, nie zawsze jasnego dla czytelnika z zewnątrz, a oczywistego dla jego pierwotnych odbiorców. Ta ostatnia trudność wynika z faktu, że w kulturach tych, od prawie dwu stuleci, bardzo niewiele wypowiedzi na tematy narodowe ma neutralny, czysto poznawczy charakter. I to nawet wtedy, gdy właśnie takie są intencje autorów. Już samo przyjęcie takiej neutralnej perspektywy jest bowiem nierzadko odczytywane jako pośrednia deklaracja ideowa. Jako wyraz braku zaangażowania w „narodową sprawę”.

Jak napisałam już o tym w książce *Świadectwa i mistyfikacje*, wiek dziewiętnasty, epoka odrodzenia narodowego, jest tym momentem, w którym „konstruuje się w Słowiańszczyźnie relatywnie trwałe, (...) »ahistoryczny« sens pojęcia ‘Europa’”. **Europa to hipostaza wartości, wobec których określamy siebie.** Europa to po prostu ‘my’, w ‘lepszym od nas’ lub ‘gorszym od nas’ wydaniu. To projekcja wyobrażeń o inności i tożsamości oraz o ich wzajemnym stosunku”. Sądzę, że to spostrzeżenie pozostaje w mocy również w odniesieniu do sytuacji współczesnej. Europa, europejskość, wartości europejskie są bowiem także i teraz nierzadko traktowane jako metaforyczne określenia postaw wobec **własnej** zbiorowości, wobec jej zachowań i wyobrażeń **o sobie samej**.

Dlatego też większość tekstów, którymi zajmiemy się bliżej, składa się na swoisty narodowy rachunek sumienia, podejmowany w obliczu wartości uniwersalnych, potocznie utożsamianych z kulturą europejską. I to zarówno tych, które wywodzą się z tradycji chrześcijańskiej, jak i tych, wokół których koncentruje się tak zwana etyka humanistyczna. Nie od rzeczy będzie również przypomnieć, że w społecznościach i warunkach, o których tutaj mowa, wszelkie odwołania do liberalizmu oraz indywidualizmu, które ostatnio mają u nas nienajlepszą prasę, były – i często są nadal – aktem cywilnej odwagi. Etykieta „odszczepieńca”, by nie powiedzieć – „zdrajcy interesu narodowego”, jeszcze do niedawna oznaczała narażenie się na ogromną presję psychiczną, szykany, a nawet – poczucie bezpośredniego zagrożenia. Następstwem takiej sytuacji bywa postawa wewnętrznej emigracji bądź decyzja opuszczenia kraju, w którym zabrakło miejsca dla odmiennie myślących członków narodowej społeczności. Tym większy szacunek budzą środowiska, które konsekwentnie opierają się pokusie nacjonalizmu, a interes swojego narodu widzą w takiej diagnozie i przebudowie świadomości społecznej, która wyzwoli ją od ksenofobicznych uprzedzeń i wojowniczego zaślepienia.

Nie będziemy tutaj odrębnie ujmować i odmiennie traktować tekstów ludzi zaangażowanych w bieżącą politykę, jak Nebojša Popov – socjolog i publicysta znany już polskim czytelnikom, naukowców podejmujących próby wyjaśniania aktualnych zjawisk społecznych, jak Dunja Rihtman-Auguštin, Ivan Čolović i wielu, wielu innych, albo też pisarzy i eseistów przebywających poza krajem, jak Dubravka Ugrešić czy Pavle Rak. Interesuje nas bowiem to, co stanowi ich wspólną perspektywę. A jest nią intelektualny dystans wobec obserwowanych zjawisk. Autorzy ci pragną bowiem zracjonalizować percepcję irracjonalnej rzeczywistości, dotrzeć do psychologicznych i politycznych źródeł eksplozji, która przed kilkunastu laty zaskoczyła i zdumiała (prawie) wszystkich. Analizując wzorce i stereotypy własnej kultury, zasady funkcjonowania zbiorowej świadomości, docierając do historycznych mitów i urazów, odślaniają zarazem mechanizmy współczesnych manipulacji politycznych i propagandowych. I czynią to z pewnego oddalenia, z pozycji, którą umownie nazwiemy „europejską”. Nie musi to wcale oznaczać ani realnego miejsca pobytu, ani też „proeuropejskiego” programu politycznego, lecz stanowi metaforę wspólnego tym autorom sposobu interpretowania rzeczywistości narodowej. Taka postawa niesie bowiem ze sobą zarówno implikacje o charakterze poznawczym, jak i moralno-etycznym. Obydwu tym aspektom chcielibyśmy poświęcić nieco więcej uwagi.

Oprócz konkretnych, wymienionych tutaj, osób skupimy się na dwu ważnych pismach, różniących się między sobą zarówno formą, jak i adresem czytelniczym, stawiających sobie jednakże podobne cele. Są to: belgradzka „Republika”, redagowana przez Nebojšę Popova, oraz zagrzebski „Erasmus”, redagowany przez Slavka Goldsteina. Obydwa pisma za swój cel nadrzędny przyjęły krzewienie kultury demokratycznej, związanej z wizją społeczeństwa obywatelskiego. Najbardziej oczywistym tego sygnałem są ich charakterystyczne podty-

tuły: „**Republika. Glasilo gradjanskog samooslobadjanja. Protiv stihije straha, mržnje i nasilja**” (Republika. Trybuna obywatelskiego samowyzwolenia. *Przeciw żywiołowi strachu, nienawiści i przemocy*) oraz „**Erasmus. Časopis za kulturu demokracije**” (Erasmus. Czasopismo poświęcone kulturze demokracji).

„Republika”, której pierwszy numer ukazał się w marcu 1989 roku, jest obecnie dwutygodnikiem, mieszczącym się w formule ambitnego pisma społeczno-politycznego, adresowanym do szerszego kręgu wykształconych czytelników. Przez cały czas swojej działalności konsekwentnie realizuje hasło sprzeciwu wobec strachu, nienawiści i przemocy. Publikuje zarówno bieżącą informację polityczną, publicystyczne analizy, zjadliwe felietony, kuriozalne cytaty z wypowiedzi znanych osobistości serbskiej sceny politycznej, jak i poważne rozprawy przedstawicieli różnych dziedzin nauki, których wspólnym rysem jest próba zrozumienia procesów społecznych, jakie w ostatnich kilkunastu latach miały miejsce na terenie nieistniejącej już Jugosławii. Ta próba racjonalnej analizy jest przede wszystkim serbskim rachunkiem sumienia, co wcale nie oznacza – poszukiwaniem i piętnowaniem winnych, dokonywanym z pozycji liberalizmu czy jakiegokolwiek innej doktryny politycznej. Każdy właściwie numer „Republiki” przynosi wiele interesujących materiałów, nie sposób więc dokonać tutaj pełniejszej, bardziej szczegółowej prezentacji tego pisma. Pozostaniemy zatem przy zredagowanym przez Popova wyborze opublikowanych w nim tekstów. Wybór ten dobrze obrazuje zarówno obszar zainteresowań autorów i współpracowników „Republiki”, jak i charakterystyczny dla nich styl myślenia¹. Dla naszych rozważań szczególnie istotne są dwa jego aspekty. Po pierwsze – autorzy tomu podejmują wysiłek obiektywnej analizy zjawisk, w których sami uczestniczą; próbę „zewnętrznego” oglądu tradycji i bieżącej rzeczywistości, które przecież także ich samych kształtowały i wywierają wpływ na ich aktualne losy. Po drugie – przyjmują taką postawę na skutek poczucia moralnej współodpowiedzialności za to, co się wydarzyło i dzieje się nadal. Kultuwują zatem inteligencki, (średkowo)europejski etos, łączący w sobie poczucie silnej więzi ze wspólnotą oraz imperatyw krytycznej autorefleksji, dokonywanej w jej imieniu i w jej interesie. Wskazując historyczne źródła urazów i uprzedzeń, współ-

¹ Jest to liczący 832 strony dużego formatu tom *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju* (Serbski aspekt wojny. Trauma i katharsis w pamięci historycznej), N. Popov (red.), Beograd 1996, zawierający 30 prac z dziedziny socjologii, politologii, historii, historii literatury, etnologii, ekonomii, statystyki, eklezjologii, tematycznie skoncentrowanych wokół problematyki zasygnalizowanej w tytule. Podzielono go na sześć części, których tytuły podają tutaj w przekładzie: *Destrukcja i tworzenie państw, Korzenie traumatycznych urazów, Ukierunkowania ideologiczne, Mobilizacja polityczna, Wojna mediów, Konflikt i kompromis*. W tej ostatniej części – z jednym wyjątkiem – umieszczono prace autorów zagranicznych, przedstawiające procesy pojednania, jakie nastąpiły bądź trwają w Europie, a dotyczą wydarzeń szczególnie traumatycznych: nazizmu, Holocaustu, konfliktu irlandzkiego oraz stosunków polsko-niemieckich. Już na podstawie tej lakonicznej prezentacji można się zorientować, że edycja „Republiki” zawiera nie tylko opis źródeł i samego przebiegu wydarzeń, ale również przedstawia możliwości trudnego kompromisu oraz jego podstawowe warunki, odnosząc sytuację „post-jugosłowiańską” do europejskiego kontekstu.

czesne techniki manipulowania resentymentami i stereotypami, podejmują w istocie działanie terapeutyczne, wierząc, że stopniowa racjonalizacja zbiorowej psychiki musi ostatecznie doprowadzić do społecznej *katharsis*.

Nie jest naszym zamiarem rozstrzyganie, na ile nadzieja ta jest uzasadniona, a działalność skuteczna. Tego zadania mogliby się podjąć specjaliści z zupełnie innych dziedzin. Dla nas ważne jest to, że system pojęciowy oraz język, którym posługuje się to środowisko, wybiegają poza ramy tradycyjnego serbskiego stosunku do „europejskości” oraz tradycyjnie wiązanych z nią ideologemów i wyobrażeń.

Dzieje nowoczesnej kultury serbskiej, poczynając od wieku osiemnastego, podobnie zresztą jak rosyjskiej i całego obszaru wschodniochrześcijańskiego, zostały w znacznej mierze określone przez cyklicznie zmieniające się fazy „europeizacji” i kultywowania „rdzenności” („*našinstva*”). Pojęć tych nie należy mylić z „kosmopolityzmem” czy – „internacjonalizmem” oraz z „patriotyzmem”, a tym bardziej – „nacjonalizmem”. Są one bowiem ściśle związane ze sposobem myślenia i strukturą społeczeństwa patriarchalnego, które – w dramatycznych nierzadko okolicznościach – próbuje określić własną tożsamość, odnosząc ją do swojego otoczenia kulturowego. Otoczenie owo jest przy tym postrzegane ambiwalentnie: raz jako niedościgły wzorzec, kiedy indziej – jako podstawowe zagrożenie egzystencjalne. Charakterystyczny jest również fakt, że każda z tych programowych, a przeciwstawnych postaw zawiera w sobie, jako swoistą „podświadomość”, urazy i kompleksy wyeksplikowane w tej drugiej. Ten psychologiczny mechanizm działa tym bardziej skutecznie, im bardziej sami zainteresowani skłonni są dokonywać jego projekcji „na zewnątrz”. Także, a może nawet – przede wszystkim, na świat historii i polityki postrzegany jako przeznaczenie; nieuniknione, niezależne od ludzkich decyzji i działań – grupowych, a zwłaszcza indywidualnych. Niepewność i poczucie bezsilności są wówczas kompensowane obrazami „spisku”, „narodu-ofiary”, „narodu wybranego”, „sprawiedliwego odwetu”. Niezbędnym uzupełnieniem, stałym punktem odniesienia tych wszystkich obrazów, jest postać „obcego”, konstruowana na zasadzie odwróconej symetrii wobec autostereotypu opisującego własną zbiorowość. Co ciekawe, ten podstawowy autostereotyp pozostaje **wspólnym** wyobrażeniem – zarówno wyznawców „rdzenności”, jak i zwolenników „europeizacji”, choć jest w obydwu koncepcjach odmiennie waloryzowany².

² Jedną z pierwszych, a zarazem ważniejszych pozycji poświęconych temu zagadnieniu jest książka Radomira Konstantinowicia, *Filosofija palanke*, po raz pierwszy opublikowana w belgradzkim czasopiśmie „Treći program”, r. 1969, nr 2, tu cyt. wg edycji wydawnictwa „Nolit”, Beograd 1981. Jej tytuł jest właściwie nieprzetłumaczalny z powodu słowa *palanka*, pierwotnie oznaczającego „ogrodzenie z prętów dookoła np. wsi”, zob. V. Frančić, *Słownik serbochorwacko-polski*, Warszawa 1959, zaś „fig. zapadłe miasteczko; zaścianek; zakątek; partykularz”, ibidem. Jak widać, żaden z polskich odpowiedników nie oddaje specyficznych konotacji, określających w serbszczyźnie jego podstawowe, a w ślad za tym – metaforyczne znaczenie.

Na źródła i sposób funkcjonowania owego mechanizmu wskazuje przywołany tutaj Radomir Konstantinović:

Cały serbski romantyzm (...) przenika do głębi lęk przed człowiekiem, który istnieje poza plemieniem, który jest 'tylko' człowiekiem (...): przy każdym odpływie plemiennego (narodowego) uniesienia ten diaboliczny człowiek, uosobienie nienawiści i 'złośliwości świata', podnosił głowę, podobnie jak zniknął, gdy plemienne uniesienie, choćby na chwilę, odradzało się; i właśnie dlatego można śmiało założyć, że pragnienie 'świętej wojny', przenikające cały romantyzm, natchnione jest także i owym strachem przed człowiekiem nie-plemiennym, przed potworem: człowiek dla romantyków tej kultury może być albo Serbem, albo potworem. (...) Człowiek możliwy jest tylko jako łowca tureckich głów, a nie jako bliski sąsiad z ulicy czy kawiarni. Zostało to uwarunkowane budowaną przez całe stulecia psychotechniką plemiennie-patriarchalnej cywilizacji. W obrębie plemienia ten sam człowiek jest znakiem ładu i bezgranicznego zaufania, poza nim – samo przeznaczenie naznacza go piętnem nie-ładu, nieufności i strachu³.

Samo odwrócenie tej podstawowej sytuacji, odmiana znaków wartości, nie zmienia jej archetypowego znaczenia. Postulat „europeizacji” jest po prostu rewersem „rdzenności”, ponieważ w centrum obydwu koncepcji stoi organiczność, czy też „plemiennosc” – jak chce Konstantinović – pojmowana zbiorowość: naród.

Autorów „Republiki” określamy więc jako „proeuropejskich” nie dlatego, że podjęli jakąś kolejną próbę „europeizacji” Serbów i Serbii, ale dlatego, że wyzwolili się z zaczarowanego kręgu **zbiorowej** krzywdy, **zbiorowego** losu, **zbiorowych** uniesień i **zbiorowej** odpowiedzialności. Podkreślają znaczenie **osobowej** perspektywy społecznych działań oraz społeczny sens **indywidualnego** wyboru moralnego. Unikają przy tym ulubionej poży inteligenckiego getta – kasandrycznego głosu, który „woła na puszczy”. Obserwują zbiorowe zachowania przez pryzmat empirycznych danych, które poddają racjonalnej analizie. W tym upatrują antidotum na język propagandy, odwołujący się do emocji – niekontrolowanych przez adresatów, a zręcznie manipulowanych przez nadawców propagandowego przekazu. Nie stronią także od publicystycznej polemiki, inkrustowanej złośliwym dowcipem, ale opartej na rzeczowych argumentach i na rzetelnej obserwacji. Interpretacje języka mediów, ideologicznej osnowy podręczników, dyskursu nacjonalistycznie zorientowanych prac naukowych, literatury „narodowego realizmu” oraz współczesnej, propagandowej manipulacji folklorem należą do najbardziej błyskotliwych. Charakterystyczne jest dla nich dążenie do tego, aby stworzyć przejrzyste modele prezentowanych zjawisk, odsłonić struktury „języków ideologicznych” – bardzo podobne, choć różnie

³ R. Konstantinović, op.cit., s. 238. Warto zaznaczyć, że od połowy lat osiemdziesiątych we wszystkich dziedzinach serbskiego życia publicznego ten, z pozoru anachroniczny, wzorzec przeżywa swój zdumiewający renesans; zob. np. D. Ćosić, *Promene. Dnevnik*, Novi Sad 1992; należy tu również przywołać publicystykę tegoż autora, drukowaną zwłaszcza na łamach belgradzkiej „Politiki”, a z drugiej strony – wymowę ogromnej ilości tekstów publicystycznych i naukowych związanych z sześćsetną rocznicą bitwy na Kosowym Polu (1389–1989), zob. *Bibliografija* [w:] *Srpska strana rata*, op.cit., s. 789–818.

stosowane w rozmaitych typach „tekstów społecznych”. I bynajmniej nie oznacza to wszechwładnej pasji demaskowania wszystkich, którzy myślą inaczej, choćby – najbardziej szkodliwie. Są to bowiem prace apelujące do intelektu. Ich autorzy wybierają strategię „ekspertyzy” i pisarską rolę „niezależnego eksperta”, z wszelkimi tego konsekwencjami: językowymi (uczuciowa neutralność), metodologicznymi (argumentacja i dowodzenie) oraz etycznymi (rzetelność cytowania i szacunek dla faktów)⁴. Katalog symbolicznych wartości europejskich, organizujący pojęciową i językową strukturę tych tekstów, z całą pewnością koncentruje się wokół dwu podstawowych: **racjonalizmu i praw jednostki**. Jest to naturalne w sytuacji autorów borykających się z żywiołami negatywnych **emocij**. Autorów opierających się naciskowi **zbiorowych** wyobrażeń i zachowań, które pozostają irracjonalne, niezależnie od rodzaju i rozmiarów potęgującej je politycznej manipulacji. Racjonalna (auto)diagnoza społeczeństwa, będącego zarówno przedmiotem, jak i adresatem owych „ekspertyz” – niezamawianych, a nawet niepożądanych, stanowi ich właściwy cel. Środowisko „Republiki” i jej czytelników nie jest zbyt liczne, choć stale się powiększa. Miejmy zatem nadzieję, że nadal będzie się rozrastało, dla dobra Serbii i Europy, która niechętnie przyjmuje do wiadomości, że doświadczenia tej społeczności i wynikające z nich diagnozy wcale nie dotyczą tylko „egzotycznego, plemiennego Bałkanu”. Że – w porę niedostrzeżone – już były, a mogą stać się ponownie również i jej udziałem.

„Erasmus” doczekał się oficjalnego pasowania na wroga Chorwacji w przemówieniu prezydenta Tudjmana, wygłoszonym 7 grudnia 1996 roku⁵. Na liście tej znalazł się zresztą w niezłym towarzystwie, obok – między innymi – chorwackiego Pen Clubu, Stowarzyszenia Obrońców Praw Człowieka (Hrvatski helsiński odbor), Instytutu „Społeczeństwo Otwarte”, Centrum Sztuk Dramatycznych w Zagrzebiu. Wszystkie te instytucje charakteryzują się – w opinii zmarłego prezydenta – antynarodową skłonnością do kosmopolityzmu, naruszaniem „chorwackiego image’u” w Europie i świecie, a także pozostają w podejrzanym związku z wiadomymi siłami, których celem jest „destabilizacja obecnej demokratycznej władzy, zapewniającej samodzielność i niezawisłość chorwackiej demokracji”⁶. Wszystkie te organizacje „podlegają nie tylko politycznym wpływom obcych ośrodków i czynników, ale również są z nimi powiązane w celu zapewnienia sobie zarówno potężnych sojuszników, jak i bezpo-

⁴ Zob. zwłaszcza: O. Zirojević, *Kosovo u kolektivnom pamćenju*, s. 201–231; O. Milosavljević, *Zloupotreba autoriteta nauke*, s. 305–338; D. Gojković, *Trauma bez katarze*, s. 365–393; M. Djordjević, *Književnost populističkog talasa*, s. 394–418; I. Čolović, *Fudbal, huligani i rat*, s. 419–444; Z.M. Marković, *Nacija – žrtva i osveta*, s. 637–661 [w:] *Srpska strana rata*, op.cit.

⁵ Cyt. za: O. Žunić, *Državni udar u Hrvatskoj: model i vjerojatnost uspjeha*, „Erasmus”, r. 1997, nr 19, s. 10.

⁶ Cyt. za: O. Žunić, op.cit.

średniego poparcia finansowego i politycznego”⁷. Podobną etykietą obdarzono naczelnego redaktora „Erasmusa” oraz kilkoro współpracowników i członków redakcji, również w towarzystwie wielu czołowych postaci chorwackiego życia intelektualnego, jak choćby Vlado Gotovac czy Stanko Lasić⁸.

Czemu zawdzięczało tak wysoką rangę polityczną wydawnictwo raczej elitarnie, pomyślane jako magazyn społeczno-kulturalny, w którym nie ma bieżącej informacji politycznej ani komentarzy bezpośrednio dotyczących tej dziedziny życia społecznego? Określić go jako pismo radykalnie opozycyjne wobec aktualnej chorwackiej polityki to i za dużo, i o wiele za mało. „Erasmus” z pewnością uderzał w nacjonalizm, zwłaszcza ten, który z namaszczeniem celebrował rolę obrońcy wartości europejskich przed barbarzyństwem Bałkanu⁹. Nie sięgał jednak w tym celu po język polityki, chyba że w roli cytatu. Jego domeną były nauki społeczne i literatura. Jego łamy stanowiły miejsce spotkania ludzi bardzo różnych, których łączyło to, że potrafili się nawzajem słuchać. Dla zwolenników etnicznej i kulturalnej „czystości” pismo to z pewnością było rezerwatem „jugonostalgii” – postawy, której wyznaczniki nie są zbyt wyraziste, wskutek czego samo słowo nabiera rozmaitego znaczenia w zależności od tego, kto go użyje.

Dla tych, którym Jugosławia kojarzyła się przede wszystkim z możliwością współobywatelstwa ludzi różnych kultur, wyznań i języków, najważniejszą emocjonalną treścią tego pojęcia są „czasy przed wojną narodów”. I wcale nie musi to być powiązane z upiększaniem czy fałszowaniem ich obrazu. Nie jest też równoznaczne z jakąś określoną orientacją polityczną. Można zaryzykować tezę, że w tym sposobie myślenia dominuje perspektywa „historii prywatnej”, w której zanotowano przede wszystkim doświadczenie codzienności. Tego wszystkiego, co dotyczy człowieka bezpośrednio; co składa się na intelektualną i uczuciową biografię jednostki.

W języku ideologów „hrvatske državnosti” (chorwackiej państwowości) i wyznawców „državotvornosti” (postawy państwowotwórczej) słowo to jest równoznaczne z obelżywą etykietą. „Jugonostalgia” może np. oznaczać „zaprzeczenie się komunizmowi”, „popieranie hegemonistycznej wielkoserbskiej polityki”, zdradę narodowych interesów, w zamian za beneficja rozdzielane w czasach „komunistycznego terroru” (*komunističke strahovlade*). „Jugonostalgia” to właściwość „sierot po komunizmie”/„dzieci komunistycznych (w pod-

⁷ Cyt. za: O. Žunić, op.cit., s. 11. Przytoczone sformułowania automatycznie lokujemy w systemie „nowomowy” i związanych z nią konotacji politycznych. Okazuje się jednak, że nie jest ona wyłączną domeną *ancien regime*’u, lecz raczej skrajnie zideologizowanym dyskursem, po który z jednakową skwapliwością sięgają kreatorzy rozmaitych monolitycznych hipostaz społecznych. Może więc „nowomowa” jest także fenomenem psychologicznym (wyrazem umysłowości fanatycznej), a nie tylko politycznym (językiem ustrojów totalitarnych)?

⁸ „(...) oraz dwu nie wymienionych z nazwiska przedszkolank z Samoboru” – jak złośliwie zauważa autor, także zresztą obecny na tej liście; O. Žunić, op.cit.

⁹ Zob. D. Rihtman-Auguštin, *Zašto i otkad se grozimo Balkana?*, „Erasmus”, r. 1997, nr 19, s. 27–35.

tekście – serbskich) dygnitarzy”, „kosmopolitów” odrzucających jakąkolwiek autentyczną tożsamość, ludzi o niepewnym (mieszanym) pochodzeniu, „elementu narodowo obcego” albo „wrogiego ideowo”. Słowem – wszelkiej maści przeciwników lub niedostatecznie gorliwych zwolenników narodowo-państwowotwórczej idei¹⁰.

Środowisku skupionemu wokół „Erasmusa” najbliższa, jak się wydaje, była wizja „społeczeństwa otwartego”, w którym możliwa jest koegzystencja różnych tożsamości, w przestrzeni spotkania i dialogu. Wiele prac opublikowanych na łamach tego pisma stanowi próbę przekładu tych modeli na społeczny konkret. Znajdujemy więc tutaj teksty poświęcone zagadnieniu rozmaicie ujmowanej tożsamości współczesnych obywateli Chorwacji i krajów sąsiednich¹¹, rozważania na temat wpływu szkoły i sposobu kształcenia na postawy społeczne¹², esystrykę i literaturę piękną, analizy „państwowotwórczych” dzieł sztuki¹³. Poglądy, metodologie i style prezentacji są na łamach „Erasmusa” bardziej zróżnicowane aniżeli w tekstach „Republiki”. Diagnozy współczesnego chorwackiego społeczeństwa częściej utrzymane są w tonie „ogólnohumanistycznej refleksji” aniżeli „rzeczowej ekspertyzy”. Podstawowym materiałem bywają raczej konkretne ludzkie doświadczenia lub teksty artystyczne czy naukowe niż dane uzyskane klasycznymi metodami nauk społecznych¹⁴.

„Erasmus” ukazywał propagandowe zmanipulowanie elementów chorwackiej tradycji narodowej. Atakował przede wszystkim chorwacki autostereotyp „przedmurza” – opoki chrześcijaństwa i europejskości, który jest podstawowym narzędziem ustanawiania opozycji pomiędzy „odwiecznie europejską Chorwa-

¹⁰ Siły tego epitetu doświadczyło wiele osób, które publicznie sprzeciwiły się wojującemu nacjonalizmowi, m.in. znana chorwacka pisarka Dubravka Ugrešić; zob. D. Ugrešić, *Kultura laži. Antipolitički eseji*, Zagreb 1996. Nie od rzeczy będzie wspomnieć, że książka ta, zareklamowana przez wydawcę na okładce słowami A. Michnika – „Chorwacja jest pięknym krajem, a Dubravka jest literackim wcieleniem duchowego piękna tego kraju. (...) nie znam bardziej godnego chorwackiego patriotyzmu – gorzkiego jak u Mirosława Krleży – niż ten, który wyraża Dubravka Ugrešić!” – rozeszła się błyskawicznie. Może więc „jugonostalgia” nie jest postawą aż tak sporadyczną ani tak jednomyślnie potępianą przez chorwackie społeczeństwo?

¹¹ V. Pusić, *Korijeni hrvatskog političkog identiteta*, „Erasmus”, r. 1996, nr 15, s. 3–8; M. Gross, *Čovjek Ante Starčević*, op.cit., s. 42–48; I. Lovrenović, *Bosna u ljudima*, op.cit., s. 37–41; D. Rihtman-Auguštin, *Junaci i klijenti*, „Erasmus”, r. 1996, nr 16, s. 54–61; M. Prašo, *Demografske posljedice rata 1992–1995.*, op.cit., s. 49–53; L. Vincetić, *Kršćanin i država*, „Erasmus”, r. 1996, nr 17, s. 51–56; V.P. Gagnon, Jr., *Jedan drugačiji pogled na narav grupa i granica*, „Erasmus”, r. 1996, nr 18, s. 77–83 (tekst wygłoszony na sympozjum „Granice – izazov interkulturalnosti” w Belgradzie, maj 1996), I. Žanić, *Pisac na osami*, op.cit., s. 48–57; D. Sekulić, *Prostor i identitet*, „Erasmus”, r. 1997, nr 18, s. 46–57.

¹² Zob. m.in.: M. Ferček, *Slika svijeta u udžbenicima povijesti*, „Erasmus”, r. 1996, nr 17, s. 76–83.

¹³ I. Prijatelj Pavičić, *O državotvornoj umjetnosti u Hrvatskoj danas*, op.cit., s. 84–91.

¹⁴ Mówimy tu oczywiście o bardzo ogólnej tendencji, więc charakterystyka ta, siłą rzeczy, nie obejmuje wszystkich tekstów publikowanych w piśmie.

cją” i „odwiecznie barbarzyńskim, bestialskim Bałkanem”¹⁵. Jako największe bogactwo tej części Europy wskazywał jej różnorodność: wielość tradycji, języków, kultur, zdolnych – w niektórych okresach historii – istnieć **obok** siebie, a nawet **ze sobą**, nie zaś **przeciwko** sobie. W wielu tekstach powraca przekonanie o niszczycielskiej naturze tych ideologii, których celem jest „przetrzebianie” historycznej pamięci w celu kreowania współczesnych programów „czystości” – etnicznej, kulturowej i politycznej. Wydaje się, że kierunek i charakter tych przemysłów doskonale oddaje refleksja Dubravki Ugrešić, mimo że nie ukazała się ona na łamach „Erasmusa”:

Licząc sobie zaledwie rok władza nowego państwa wykazuje wszelkie oznaki postmodernistycznego chaosu, w którym mieszają się najrozmaitsze cytaty: cytaty z muzeum totalitarnych reżimów, cytaty z rozbitego jugoprojektu, cytaty z rupieciarni faszyzmu, cytaty z narodowej historii (która z każdym dniem staje się coraz dawniejsza i wspanialsza!), cytaty z europejskiego snu (snu o Europie), cytaty z zakurzonych etnomuzeów... Czasami wydaje mi się, że Chorwacja skleciła swoją oficjalną politykę z samych cytatów, odwracając znaczenia i zmieniając znaki wartości. A żeby się to wszystko kupy trzymało, zlepiła składniki gęstą śliną narodowej homogenizacji, narodowego mitu i narodowej dumy, będącej zwykłą reakcją obronną. *Postmodernistyczna dyktatura*, której nie są w tej chwili świadomi jej obywatele, jest polityczną strategią nowego europejskiego państewka. Dyktatura w masce demokracji – oto jedyna strategia władz chorwackich, budująca poczucie pewności nowo powstałego państwa. A w procesie budowania owego państwowego poczucia pewności namiennie uczestniczy większość obywateli, no i patrzcie tylko – wszelkie chwytły są dozwolone!¹⁶

Publikacje „Erasmusa” rozrzedzały tę „gęstą ślinę”, ukazując fragmentaryczność i „wielogłosowość” chorwackiej tradycji historycznej i kulturalnej, a także współczesne zróżnicowanie chorwackiego społeczeństwa. Co gorsza – naturalnie z punktu widzenia strażników czystości *narodnog tkiva* (narodowej tkanki) – wszystkie te zjawiska traktowano na jego łamach jako potencjalne bogactwo narodowej kultury i życia społecznego. Rozbijano ideologiczne monolity, odsłaniając uwięzione w nich zróżnicowanie ludzkiej rzeczywistości. Prezentowano indywidualny, najczęściej tragiczny, wymiar „narodowego triumfu”: rozdzielone rodziny, utraconych przyjaciół, zrujnowane pejzaże – jednakowo bliskie wszystkim „odwiecznym wrogom”¹⁷.

Ten sposób widzenia społeczeństwa – jako struktury składającej się z bardzo różnych grup, a tym bardziej jednostek; jako przestrzeni różnie określanych i rozmaicie hierarchizowanych tożsamości, indywidualnych i zbiorowych, stanowi propozycję diametralnie odmienną w stosunku do – niwelującej te wszystkie różnice – organicznej idei państwa narodowego; państwa „jednorodnego” – etnicznie, światopoglądowo i politycznie. Myślę, że jest to zasadniczy powód,

¹⁵ I. Žanić, *Zvonimir na remontu*, „Erasmus”, r. 1996, nr 15, s. 56–62.

¹⁶ D. Ugrešić, *Razgovori ili popravak pipe u tri sekvence* [w:] teje, *Kultura laži*, op.cit., s. 110, kursywa autorki.

¹⁷ P. Matvejević, *Zapis o rušenju moga rodnoga grada*, „Erasmus”, r. 1996, nr 16, s. 45–48.

dla którego „Erasmus” znalazł się na liście organizacji „zagrożających narodowi i państwu”. Te same powody skłaniają nas do stwierdzenia, że centralnymi, symbolicznymi wartościami europejskimi, wokół których autorzy „Erasmusa” koncentrują swoje myślenie o sprawach własnego narodu, są **tolerancja** oraz wynikające z niej prawo do **odmienności**, które powinno zostać zagwarantowane przez **demokratyczne instytucje społeczne**. Jest to zresztą wzorzec głęboko zakorzeniony w wielojęzycznej i wielokulturowej chorwackiej tradycji, która została zintegrowana – kosztem wielu licencji na rzecz postulowanej narodowej jedności – dopiero w ciągu dziewiętnastego stulecia. Można by więc powiedzieć – zachowując wszelkie proporcje – że współczesnej, operującej o wiele bardziej drastycznymi metodami, recydywie mitologii z czasów odrodzenia narodowego „Erasmus” przeciwstawia nie tylko współczesne standardy polityczne, ale również niezmistyfikowaną pamięć historyczną o tym, dzięki czemu Chorwacja **rzeczywiście** bytowała w przestrzeni symbolicznych wartości europejskich.